

السلفيّة في دير الزور

جذورها وتجلياتها

الكاتب: مناف الحمد

أبحاث سياسية

مركز حرمون للدراسات المعاصرة:

مركز حرمون للدراسات المعاصرة، مؤسّسة بحثية مستقلة غير ربحية، تُعنى بإنتاج الدراسات والبحوث السياسية والاجتماعية والفكرية المتعلقة بالشأن السوري والصراع الدائر في سورية وعليها، وسيناريوهات المستقبل، كما تهتم بالقضايا العربية والإقليمية.

الكاتب: مناف الحمد

باحث في الثقافة الإسلامية والفكر الليبرالي.



السلفيّة في دير الزور

جذورها وتجلياتها

أيار/مايو 2023

المحتويات



ملخص تنفيذي

يبدأ البحث بعرض الملامح العامة للمنطقة المدروسة، ثم ينتقل إلى أول تجلّ من تجليات السلفية في دير الزور في بدايات القرن الماضي، وهو امتداد للسلفية الإصلاحية في سورية وحامل لأبرز سماتها، وفي الوقت نفسه، كان متسمًا بطابعه الخاص الذي طبعه به رائدا هذا التجلي السلفي: محمد سعيد العَرفي، ومحمود مشوّح.

ولأن السلفيّة قد عانت تحوّلًا إلى شكل آخر، بعد تراجع السلفية الإصلاحية في سورية عمومًا وفي المنطقة المدروسة بشكل خاص، فإن البحث يسعى لتتبّع سمات هذا التحول وتجلياته في المنطقة المدروسة، وصولًا إلى الشكل الذي اتخذه في عقد التسعينيات من القرن الماضي.

وقد حاول البحث أن يعقد مقارنة كاشفة للفروق بين السلفية في بدء ظهورها في بعض مناطق المحافظة، وبين تجليها اللاحق في السلفية التقليدية، وهي مقارنة كشفت نكوصًا، من حيث مكانة رموزها العلمية ومن حيث وزنهم الاجتماعي، وهو ما يتساوق مع انحدار عانته المنطقة على الأصعدة المختلفة في ظل أنظمة الاستبداد المتعاقبة.

يحاول البحث أن يستكشف علل ظهور الفكر السلفي الجهادي في عقد الألفين، وما تلاه من ظهور الفصائل السلفية الجهادية خلال الثورة، في محاولةٍ غايتها الكشف عن علل تمهيد السلفية التقليدية للسلفية الجهادية.

انتهى البحث بخاتمة خلصت إلى نتائج، من أهمّها أن السلفية كظاهرة مثلّت مسارًا منحدرًا عبر الفترة الزمنية التي سلّطت عليها الدراسة الضوء، وهي فترة تمتد قرابة القرن، انطلاقًا من نشوء السلفية الإصلاحية، مرورًا بالتقليدية التي كرّست هذا الانحدار، وصولًا إلى السلفية الجهادية التي مهّدت لها التقليدية. وهو تمهيد ساهمت فيه مشتركات تاريخية وبنيوية بين السلفيتين. ولم يكن هذا المسار النكوصي الذي اتخذته الظاهرة منفصلًا عن سياق تاريخي، مثّل الاستبداد السياسي أهمّ مكوناته، بما مارسه من إهمال للمنطقة، وتكريس لحالة الجدب الفكري، وعدم الاشتغال على نقل مجتمعاتها إلى حالة مدنية أرقى بتجاوز جدلي لطابعها القبلي. وقد تجاور هذا الاستبداد مع خطاب غربيّ مُصرّ على تكريس ثنائيات تجوهر الآخر المختلف وساهم في استعدائه.

مقدمة

موضوع البحث هو دراسة مسار الحركة السلفية في دير الزور، عبر دراسة نشأتها والعوامل الكامنة خلف هذه النشأة، وسيرورة تحولاتها عبر المراحل المختلفة، وصولًا إلى تمهيد السلفية التقليدية للسلفية الجهادية عبر تشابه بنيوي من جهة وعوامل تاريخية من جهة أخرى.

إن تتبع نشأة الظاهرة السلفية في منطقةٍ ما لا يمكن أن يكون منبتّ الصلة بسياق هذه المنطقة بأبعاده المختلفة من جهة، وبخيارات الفاعلين من جهة أخرى، وبناء على ما سبق، فإن البحث يحاول تتبع نشأة الحركة السلفية في دير الزور، منطلقًا من محاولة فهم السياق الذي حفّ بنشأتها ومتغيرات هذا السياق التي ساهمت في سيرورتها، ومن محاولة كشف أسباب اقتصار أفرادها على جعل انتمائهم الديني (الذي يقع في قلب الانتماء السلفي) ذا أولوية على باقي الانتماءات.

ومن هنا، فإن الأسئلة المشتقة مما سبق هي: ما جذور الحركة السلفية في دير الزور؟ وما أوجه الاختلاف بين السلفية في نشأتها الأولى وبينها في المراحل اللاحقة؟ وما تحولات الظاهرة عبر المراحل المختلفة وصولًا إلى الثورة السورية؟ وكيف مهّدت السلفية التقليدية للسلفية الجهادية؟

تكمن أهمية هذا البحث في كونه يسلّط الضوء على جذور الحركة السلفية في منطقةٍ طالما ظلت بعيدة عن الاهتمام البحثي، لأسباب كثيرة يقع في مقدمتها إهمال الأنظمة المتعاقبة لها وتهميشها عبر عقود، وليس هذا المسعى مقصودًا لذاته، وإنما للتوسل به من أجل فهم أصول الحركة في منطقةٍ مثّلت التيارات السلفية فيها عنصرًا أساسيًا في المراحل التي سبقت الثورة والتي تلت اندلاعها.

ويهدف البحث إلى كشف النقاب عن تجليات الحركة السلفية في دير الزور، في مدنها المختلفة وفي ريفها، كشفًا يمكّن من معرفة سماتها الأساسية، ونقاط قوتها وضعفها، ومصادر استمرارها، وممكنات زوالها بما يساعد في اختيار الوسائل الأنسب للتعامل معها في المراحل اللاحقة.

واستفاد الباحث من نظرية أوليفييه روا، في كتابه «الجهل المقدس»، الذي يحدد قاسمًا مشتركًا بين الحركات السلفية، وهو انسحاب الديني من الثقافي في خطاب وممارسة هذه الحركات، وهو ما يساهم في فشلها وعجزها عن الاستمرار وتحقيق ما تنشده من تغيير[1]. وهو انسحاب تعزّزه حالات محددة ناقشها البحث.

كما عمد الباحث إلى تفسير بعض الظواهر اعتمادًا على نظرية أمارتيا صن، عن الهوية المفردة، التي تقوم على أن استغراق هوية واحدة دون غيرها لشخصية الفرد تخلق إمكانية انتهاجه نهجًا عنفيًا في علاقته مع الآخر[2]. وهي هوية مفردة صبغت كيانات معظم السلفيين الذين سلّط البحث الضوء على تجاربهم الشخصية، وعلى رؤاهم بخصوص علاقاتهم مع جماعاتهم المرجعية ومع الآخر المختلف.

من الناحية المنهجية، اعتمد البحث على أسلوب المقابلات المعمّقة شبه المنظمة، مع عيّنة مؤلفة من سبعة عشر مستجوبًا، منهم ستة سلفيين من تيارات مختلفة ومن مناطق مختلفة في المحافظة،

(1) الجهل المقدس، أوليفييه روا، ترجمة: صالح الأشمر، دار الساقي، بيروت، 2012.

(2) أمارتيا صن، الهوية والعنف، ترجمة سحر توفيق، الكويت، عالم المعرفة، العدد 352، 2008، ص. 33 وما بعدها. و ص. 69 وما بعدها.



ولكل منهم تعريف مختلف لانتمائه السلفي، ولكنهم يشتركون في عدّ السلف الصالح مرجعيتهم الأساسية، وأحد عشر مستجوبًا من أبناء المنطقة المدروسة، منهم باحث في الفكر الإسلامي السياسي، وهو ذو نزوع سلفي، ولكنه لا ينتمي إلى أي تيار انتماء رسميًا، وقد عاصر معظم مراحل الظاهرة السلفية منذ سبعينيات القرن الماضي؛ ومنهم أحد الناشطين السياسيين من أبناء مدينة دير الزور، ممّن عرف الحركة السلفية بأنواعها عن كثب؛ ومنهم اثنان من الناشطين السياسيين اللذين عاينا تحولات السلفية في منطقة البوكمال. وكان أحد المستجوبين صحفيًا من ريف البوكمال مهتمًا بالظاهرة التي تأثر أبناء قريته بتحولاتها وتجلياتها. كما أجرى الباحث مقابلة مع أحد وجهاء القبائل في ريف المنطقة المدروسة، ممن يمتلك تصورًا مشفوعًا بالصلة الحية عن واقع الحركة السلفية في الريف. وكان أحد المستجوبين شيخًا من شيوخ المدينة، ممن عاصروا السلفية في بداياتها مع العرفي ومشوح؛ ومنهم أيضًا ناشط سياسي من مدينة الميادين أدرك تطورات الحركة السلفية في مدينته منذ ثمانينيات القرن الماضي. ومن ضمن الذين أجرى الباحث معهم مقابلات ابن الشيخ محمود مشوح، أحد رموز السلفية الإصلاحية في المنطقة، وحفيد الشيخ حسين الرمضان الذي أجاب- بشكل أساسي- عن أسئلة متعلقة بالأثر الذي أحدثه رمز السلفية الإصلاحية الآخر في المنطقة الشيخ سعيد العَرفي.

واعتمد الباحث أيضًا على مقابلات قديمة، أجراها سابقًا مع أحد مثقفي مدينة دير الزور الذي تتلمذ على يدي سعيد العرفي وحسين الرمضان، كما اعتمد على منهجية السرد الروائي لتجارب بعض السلفيين من تيارات مختلفة، وعلى أداة تحليل المضمون لهذه الروايات، وعلى الملاحظة الشخصية، كون الباحث من أبناء المنطقة المدروسة، وقد عاصر كثيرًا من الشخصيات والأحداث التي مرت بها.

وأثناء مراجعة الباحث للمقابلات، عمد إلى تصنيف الأجوبة وتمييز أكثرها تكرارًا، بغية تحديد السمات الأساسية لأشكال السلفية في كل مرحلة، كما عمد إلى ترميز المواضيع الفرعية الأقل تكرارًا التي ظهرت في المقابلات بلون خاص، وقد أشير إليها في النتائج. وقد عمد الباحث إلى اختبار المصداقية من خلال مقارنة الأجوبة الأكثر تكرارًا مع الملاحظات الميدانية، وهي مقارنة أظهرت اتساقًا بينها وبين تلك الأجوبة. واستفاد الباحث من بيانات ثانوية من أجل فهم أكبر لسياق المنطقة بشكل عام، وسياق الحركة وبعض مواقفها الأساسية بشكل خاص، كبعض المواقع الالكترونية ومنشورات إحدى الحركات السلفية، وبعض الشخصيات السلفية.

لم يتمكن الباحث من العثور على دراسات سابقة ذات صلة مباشرة بموضوع البحث، فاعتمد على دراسات تناقش الظاهرة السلفية من زوايا مختلفة، وفي مقدمتها دراسة محمد أبو رمان بالإنكليزية، وهي بعنوان: I am a Salafi: A study of actual and Imagined identities of Salafis

وهي دراسة عُنيت بشكل أساسي بمناقشة بواعث اختيار الأفراد الانتماء إلى السلفية، كما حاول معرفة وبواعث التخلي عن هذا الانتماء عن طريق روايات أشخاص لعلاقة كل منهم بالسلفية، وهي روايات تتنوع بتنوع هؤلاء الأشخاص واختلاف ظروفهم، كما حاولت أن تحدد علل أزمة الهوية السلفية، وأن تقارب واقع السلفية في ماضيها وحاضرها من أجل استشراف مستقبلها. وقد تميزت الدراسة الحالية عن دراسة «أبو رمان»، بأنها تركز على منطقة محددة، وتحاول أن ترصد مسار الحركة السلفية فيها، كما تميزت باستخدامها نظريات تناسب سياق الحركة السلفية في المنطقة المدروسة.

ومن الدراسات التي استفاد منها الباحث دراسة الباحث Jacob Olidort، وعنوانها The politics of Quietist Salafism. وهي دراسة عنيت بالسلفية كما

تمظهرت على يد الشيخ ناصر الدين الألباني، وأهم مقولاتها، والمراحل التي مرت بها منذ نشأتها إلى الإرث الذي بقي بعد رحيل مؤسسها. وهي دراسة ذات نفع في فهم الجذور الفكرية للسلفية التقليدية ونقاط الاختلاف والتشابه بينها وبين أنواع السلفية الأخرى. وقد تميزت الدراسة الحالية عن هذه الدراسة بأنها تأخذ بعدًا أفقيًا أكثر اتساعًا بشمولها أنواعًا أخرى من التيارات السلفية، وبعدًا شاقوليًا أكثر عمقًا بحفرها في بنية الظاهرة عبر تفاعلها مع سيرورة تكونها في منطقة محددة.



أولًا: جذور السلفية في دير الزور

1. لمحة عن محافظة دير الزور

يأخذ الحديث عن دير الزور أبعادًا متشعبة، بسبب امتداد هذه المحافظة التي تعدّ من أكبر المحافظات السورية، وبسبب ما حجب واقعها وتفاصيل هذا الواقع من صور نمطية. تقع محافظة دير الزور على حدود شرق سورية، وتمتد على مساحة تقارب 33 ألف كيلومتر مربع. يقسمها نهر الفرات الذي يمر عبر المحافظة إلى قسمين. واحد في الجنوب يمتد إلى الصحراء السورية، بادية الشام، بالعامية «الشامية»، وواحد في الشمال مرتبط بشبه الجزيرة السورية يسمى «الجزيرة». يعيش غالبية السكان على ضفاف نهري الفرات والخابور، حيث توجد أراض زراعية خصبة تقدّر مساحتها بنحو 1.69 مليون متر مربع.

يغلب على المحافظة الطابع القبلي الذي يمثل متغيرًا لا يمكن إغفاله في أي دراسة عنها، وثمة عامل مهم يضاف إلى الطابع القبلي هو الجوار مع العراق، هذا الجوار الذي جعل بعض الموروث الشيعي الشعبي يتغلغل في المحافظة، ويصبح جزءًا من موروثها[3].

ولأجل اختلاف المزاج الفكري في المدن عنه في الريف من جهة، ولسبق المدن للريف في الاهتمام بالعلم، فإن التيار السلفي يرجع بعيدًا إلى الوراء في المدينة الأساسية دير الزور، ويتأخر في مدينتي الميادين والبوكمال، ويصبح معاصرًا تقريبًا في معظم الريف. وبسبب حدة الطابع القبلي في الريف، فإنه يأخذ طابعًا أكثر بساطة وحدّة في الريف، ويجعل الريف أكثر تقبلًا للخطاب السلفي كلّما أسرف هذا الخطاب في بساطته وعموميته، وكلما كان حاملًا لوعد أكبر بالهيمنة التي تناسب المزاج القبلي الذي يمثل التنازع مكونًا من مكونات ماهيته.

وينفع إدراك تغلغل الموروث الشيعي كعامل تفسيري لحضور منافس شديد البأس للتيار السلفي، في المحافظة عمومًا وفي الريف خصوصًا، وهو التيار الصوفي المفتقر -في نظر التيار السلفي- إلى تأصيل شرعي، وهو يتشابه في عمقه مع الموروث الشيعي، من حيث تقديس الأشخاص والتوسل بهم لعقد الصلة مع الله، وفي ممارسات واعتقادات أخرى[4]، وقد تجاور الموروث الشيعي مع التوجه الصوفي مع غلبة للأخير بسبب إرادة العثمانيين ذلك[5].

2. السلفية الإصلاحية في دير الزور

عندما نُفي محمد سعيد العرفي، الشاب ذو الثقافة الدينية، إلى اليمن بسبب تحريضه على مواجهة الفرنسيين؛ توفرت له فرصة الاحتكاك بعلماء المذهب الزيدي في اليمن، وقد تفتق وعيه واتسع اطلاعه أكثر في رحلته إلى القاهرة واحتكاكه بعلماء مصر. كان محمد سعيد العرفي، الذي ينتمي إلى عشيرة المشاهدة في مدينة دير الزور (وهي عشيرة

(3) يلحظ ذلك بسهولة في تعبيرات التوسل بالله وبعلي بن أبي طالب، التي ترددها بعض النسوة في المحافظة (الله والعلي)، وكذلك في لعنة شمر بن جوشن قاتل الحسين، وإطلاق لقب شمر اللعين على الشخص السيئ الخلق.

(4) للمزيد عن علاقة التصوف بالتشيع، ينظر: فلاح بن إسماعيل أحمد، العلاقة بين التشيع والتصوف، رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الدعوة أصول الدين في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، 1991، ص. 306 وما بعدها.

(5) لمزيد من الاطلاع على دعم العثمانيين للطرق الصوفية، انظر: نايل جرين، الصوفية: نشأتها وتاريخها، ترجمة: صفية مختار، المملكة المتحدة، مؤسسة هنداوي، 2017، ص. 160 وما بعدها.

لها امتداد في الريف)، قد استُقبل استقبالًا مهيبًا لدى عودته من المنفى، حيث خرج أهالي المدينة لاستقباله عندما وصل إلى أطرافها، مرحّبين به كرمز من رموز النضال ضد الاستعمار، وكعالم دين[6].

وقد حمل العرفي أغلب ملامح المشروع السلفي الإصلاحي الذي ظهر في سورية على يد السلفيين الإصلاحيين، من أمثال جمال القاسمي وظاهر الجزائري اللذين كانا مجايلين للعرفي[7]، فقد كان مثلهما يدعو إلى استخدام العقل، كما كان ذا نزعة عروبية واضحة، ولذلك يمكن عدّ العرفي ممثلًا للحركة السلفية الإصلاحية في دير الزور، وأول تجلّ من تجلياتها.

وتتضح ملامح سلفيته من انطلاقه من مقدمةٍ تمثّل القاسم المشترك الأكبر بين التيارات الإسلامية كلها لا السلفية فحسب، فحواها أن الإسلام هو الدين الذي جاء بالشريعة النهائية التي لا يأتيها الباطل، وأن الحلّ لمشكلة تأخر المسلمين إنما تكون بعودتهم إلى التمسك بدينهم، عقيدة وممارسة.

«إن الشريعة الإسلامية لا يطرأ عليها نسخ ولا تبديل، وهي الشريعة المؤيدة من جانب الحق تعالى، وهي الدين الذي أكمله الله تعالى واختاره وارتضاه، لأنها ما آمن بها ضعيف إلا قوي ولا ذليل إلا عزّ ولا جهول إلا علم، ولا تبعت أحكامها أمة من الأمم إلا عظم شأنها وارتفعت كلمتها وعلا قدرها وأصبحت ذات حول وطول والتاريخ شاهد عدل على هذا»[8].

وهو يصنف كتابًا كاملًا بعنوان (سرّ انحلال الأمة العربية) في تأكيد لحضور العروبة في ذهنه. كما أن الميل إلى طريقة السلف يتضح في انتصاره لأهل الحديث على المتكلّمين الذين قالوا إن الإيمان المنهجي هو محض التصديق بالقلب، فقال في معرض تبيين رفضه لهذا:

«وإنما نحن مكلّفون بالظاهر الذي نحكم به، فمن ادعى الإسلام ولم يعمل بشيء من أحكامه، فإنه مستهزئ بالدين أو غير معتقد بأنه على حقّ، والا لانصاع للأوامر الإلهية وابتعد عن المنهيات، فإن مجرد الدعوى لا قيمة لها، إذا لم تدعم بالأدلة القاطعة والبراهين الناصعة»[9].

ومحاكاة منهج العرفيّ للمنهج السلفي الإصلاحي واضحة، في حضّه على استخدام العقل والبحث عن الأدلة لتمييز الحكم الشرعي من الخرافة، ومنطلق هذا -في نظره- إنما يكون بالعودة إلى القرآن والسنّة.

وهو يحثّ المسلمين على عدم الاكتفاء بتعلم العلوم الشرعية، ويشدد على ضرورة تعلم العلوم الأخرى، من صناعة وزراعة وتجارة. فالعرفي يريد العودة إلى إسلام نقي خال من البدع[10]، وسوف نجد أن مفهوم البدعة أساسي في الخطاب السلفي، على اختلاف أشكاله، لجهة ضرورة استئصالها

(6) لقاءات متعددة أجراها الباحث مع شيخ من شيوخ المدينة، ممن أدركوا زمن العرفي في أواسط تسعينيات القرن الماضي. وللمزيد عن مكانة العرفي العلمية، ينظر حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، مركز الإعلام العربي، الجيزة، 2011، ص. 121-124.

(7) كان القاسمي والجزائري ممثلين للسلفية الإصلاحية في سورية التي عرفت بالدعوة إلى الاحتكام إلى الكتاب والسنّة، وبمعارضة الصوفية ورفض تأويل آيات الصفات، وانطوت على غايات سياسية واجتماعية، وكان نشوء هذا التيار الإصلاحي الذي سُمي سلفيًا نابعًا من اعتقاد عدد من المسلمين الدمشقيين من ذوي الثقافة الدينية، ممن ربطتهم صلات مع تيارات إصلاح ديني في بلدان أخرى، بأن النهضة الأوروبية إنما جاءت من الاعتماد على العقل من أجل تحسين شروط الحياة، فعقدوا العزم على الدفاع عن دينهم في مواجهة القوى الأوروبية منطلقين من افتراض انسجام الإسلام مع العقل وقيم الحداثة. ومن أهم سمات هذه السلفية الإصلاحية، تبنيها لفكرة مكانة العرب الخاصة بين الشعوب المسلمة. لمزيد من الاطلاع على السلفية الإصلاحية الدمشقية ونشأتها ورموزها وسماتها، انظر: David Commins, Religious Reformers and Arabists in Damascus, 1885-1914, International Journal of Middle East Studies, Vol. 18, No. 4 (Nov., 1986), pp. 405-425.

(8) محمد سعيد العرفي، بماذا يتقدم المسلمون، دمشق، مطبعة ابن زيدون، 1934، ص. 14.

(9) المرجع نفسه.

(10) المرجع نفسه، ص. 36 و ص. 46، و ص. 52.



وتنقية ممارسات المسلمين منها، ولكن ثمة سمة ميزت العرفي هي حدته المبالغ فيها ضد التيار الصوفي في المنطقة، وقد رُوي أنه كان يقول: «تحتاج تكايا الصوفية إلى حفرها مقدار سبعة أذرع حتى تتخلص من نجاساتها»[11].

كانت هذه الحدة سببًا في نفور نسبة كبيرة من أبناء المدينة منه، ولا سيما أنه -في نظر معظمهم- يهاجم مقدسات راسخة في عقلهم الجمعي. ولعل هذا هو أول مظهر من مظاهر ما يسميه أوليفيه روا بـ«انسحاب الديني من الثقافي»[12]. فالخطاب الديني الذي يفصل نفسه عن سياق الثقافة السائدة فصلًا تامًا هو ما يعبّر عن القاسم المشترك بين التيارات السلفية المختلفة. ولا ينفع صاحب الخطاب، وهو العرفي هنا، التحصن بعلمه ووزنه الاجتماعي؛ لأن للطرف المقابل نصيبًا من العقلانية المستمدة من أصل تمتحُ منه وتمثل رافدًا من روافده.

وهو ما لا يصعب إثباته في تصدي هذا الخصم للعرفي، على يد أستاذ المدينة آنذاك الشيخ حسين الرمضان (ت 1959)، وهو شيخ صوفي كان بمقاييس ذلك الزمن، وبالقياس إلى واقع تلك المدينة المنعزلة، على قدر من العلم والثقافة.

وقد جرت مناظرات بين العرفيّ وبين حسين الرمضان، لم ينحصر الخلاف فيها في ثنائية السلفي - الصوفي، وإنما تعدتها إلى ثنائية السنّي-الشيعي؛ حيث كان حسين الرمضان يعدّ العرفي شيعيًا، بسبب بعض أفكاره التي توحي بذلك[13]، ويمكن القول إن موقف الرمضان قد مثّل وسيلة دفاعية تمترس المجتمع بها، لكي يواجه خطابًا مستعليًا على ما ترسخ في عقل ووجدان الناس الجمعيين من ثقافة سائدة. وقد كان حسين الرمضان خصمًا لا يمكن الاستهانة به؛ لأنه لم يكن متصوفًا مفتقرًا في تصوفه إلى تأصيل توجهه تأصيلًا شرعيًا، كما كان لديه اطلاع لا بأس به على الفلسفة، ولهذا فقد تمكنت هذه الخصومة من إحداث استقطاب في مجتمع المدينة بين التوجهين[14].

وما مثله العرفيّ من تجلّ أول للسلفية الإصلاحية كان ذا أثر في مدينة دير الزور عاصمة المحافظة، ولم يتعد أثره إلى الريف، ولعلّ حربه الشعواء على ما مثّل ثقافة المجتمع السائدة -ولم يعدم خصومًا أقوياء في المدينة- كانت سببًا في توقّفه عند حدود المدينة، بعد عجزه عن التغلغل في الريف الذي كان آنذاك أنموذجًا مثاليًا للتقليدية في أجلى صورها، وكانت القبلية سمته الطاغية[15].

أما في مدن المحافظة الأخرى، فإن ظاهرة السلفية الإصلاحية لم تظهر بارزة إلا في شخصية مفتي مدينة الميادين الأستاذ محمود مشوح (ت2000)، وهو سليل عائلة علمية توارث أبناؤها منصب المفتي منذ زمن طويل، وهي تعود في أصولها إلى مدينة عانة في العراق. والعانيون؛ أي المنتمون في الأصل إلى مدينة عانة، كتلة ذات وزن في مدينة الميادين.

يفصل بين العرفيّ والمشوح عقودٌ، من حيث الميلاد، وهو ما جعل مشوح شخصية مركبة متعددة الروافد مختلطة الملامح، فهو في سمته الأساسية سلفي إصلاحي ينحو منحى السلفيين الإصلاحيين، كمحمد عبده (ت1905)، ورشيد رضا (ت1935)، وجمال الدين القاسمي، وطاهر الجزائري، ولكنه مستغرق في مطالعة ما يمور به عصره من تيارات في الشرق والغرب، ولهذا فقد جمع إلى ثقافته التراثية

(11) اللقاءات السابقة مع أحد شيوخ المدينة من معاصري العرفي.

(12) للمزيد عن علاقة الديني بالثقافي، يمكن الاطلاع على: الجهل المقدس، أوليفييه روا، ترجمة: صالح الأشمر، دار الساقي، بيروت، 2012.

(13) مقابلة أجراها الباحث مع حفيد حسين الرمضان بتاريخ: 10/3/2023.

(14) لقاءات أجراها الباحث مع أحد طلاب حسين الرمضان، في عقد التسعينيات من القرن الماضي.

(15) لمزيد من الطلاع على طابع المحافظة القبلي، انظر: القبيلة والسياسة في سورية، تحولات البنية وتنوع الدور- قبائل دير الزور أنموذجًا بعد الثورة السورية، مركز حرمون، 2021، https://2u.pw/hFnHMP

ثقافة عصرية جعلته مرجعًا لأبناء مدينته من اليساريين والقوميين في الماركسية والفكر القومي، كما كان مرجعًا في الفقه واللغة. وبسبب أفقه العقلي الواسع واهتمامه بالشأن العام، فقد تنوعت التأثيرات التي تأثر بها، حيث مال إلى الناصرية في فترة من حياته.

وكان محمود مشوح إبان شبابه ممثلًا لحركة الإخوان السلفيين في مدينته، ولكن في تيارها السلفي، واستطاع عبر منهجه في التعليم، وهو منهج الخطب، أن يُحدث تأثيرًا في عدد كبير من المقتنعين بملكاته العلمية، وأصبح له جمع غفير من الطلاب في عموم المحافظة[16].

(16) مقابلة أجراها الباحث مع ابن الأستاذ محمود مشوح، الأستاذ طريف مشوح بتاريخ: 13/3/ 2023، ومع الدكتور يوسف الذيب الباحث المختص في الفكر السياسي الإسلامي، أحد الوجاهات الدينية في مدينة دير الزور بتاريخ: 21/1/2023.



ثانيًا: الشكل الجديد للتيار السلفي

تمهيد: السلفية العلمية تحلّ محلّ السلفية الإصلاحية

بدأت السّلفيّة الإصلاحيّة في سورية بالتّقهقر في السّتينيّات والسّبعينيّات، لأسباب عديدة[17]، وكان ملء الفراغ الذي خلفه تراجع السلفية الإصلاحية ممكنًا على يد رواد السلفية التقليدية، وهي امتداد إلى مدرسة أهل الحديث الحنبلية، ويطلق عليها عادة اسم السلفية العلمية، التي حمل لواء نشرها الشيخ الدمشقي ناصر الدين الألباني.

مثّل الألباني (ت 1999) استمرارية للمنهج السلفي، من جهة كونه يتبنى الفكر السلفي في دعوته إلى المصدرين الأساسيين للدين الإسلامي، وقطيعة من حيث تركيزه على جانبي العقيدة والعبادة وعدم اكتراثه بتلاقح منهجه مع قيم الحداثة، ولا بالنزعة العروبية لدى أسلافه[18]. وقد كان لحضور التيار السلفي في العاصمة دمشق أسباب عدة، من أهمها توفر الدوريات المصرية التي تتبنى هذا الفكر والعلاقات التجارية بين السوريين والسعوديين، مما ساهم في انتشار الفكر الوهابي، والإغراء الذي يمثله الفكر الرافض للخرافات ولبعض ممارسات الصوفية الشعبية للشباب الذي يتلقى تعليمه في المدارس الحديثة وفق مناهج تمجد العقلانية[19].

1. السلفية التقليدية في دير الزور

افترقت السلفية التقليدية عن الإصلاحية في عدم اكتراثها -كما ذكرنا- بالانسجام مع قيم الحداثة، كما كان الحال مع السلفية الإصلاحية، وكانت بؤرة اهتمامها هي تصحيح العقائد، وتخليص العبادات من البدع، بالاستناد إلى مصدري الإسلام الأساسيين: القرآن والسنّة، كما افترقت عنها بعدم اكتراثها بفكرة العروبة التي شكلت سمة بارزة لدى السلفيين الإصلاحيين.

كان الألباني حريصًا على نشر أفكاره في المحافظات السورية، فزار مدينة دير الزور وبعض قراها أكثر من مرة، في بداية الستينيات، وكان لزياراته أثر ظهر جليًا في قريتين من قرى الريف الغربي، هما قريتا التبني وشيحا من قرى الخط الغربي، كما كان له أثر ملموس في مدينة دير الزور. وأصبح الألباني مقصدًا يشدّ الرحال إليه في دمشق بعض أبناء المدينة المتأثرين به، ليعودوا حاملين جديدًا من أفكاره في جعبتهم، ويعملوا على ترويجها بقدر ما تمكن طاقتهم. وكان من أبرز هؤلاء مدرّسٌ من أصل فلسطيني يُدعى عبد الصمد يوسف. ولكن رافد السلفية التقليدي لم يقتصر على الألباني، وإنما تزامن معه وعزز خطه الأساسي فكرٌ عاد به بعض أبناء المحافظة العاملين

(17) يُعزى تراجع السلفية الإصلاحية إلى أسباب عدة، من أهمها: غياب من يمكن ان يعدّوا قدوات لها، وهم مؤسسوها ورموزها الأساسية. ضغوط الوحدة النّاصريّة بين مصر وسورية، وتضييق عبد النّاصر على الإسلاميّين وعلى الحريّات العامّة والمعارضين عموماً. ضغوط البّعثيين منذ استيلائهم على السلطة في انقلاب عام 1963. الصراع الدامي بين نظام الأسد وبين الإخوان المسلمين الذي أجهز على السلفية الإصلاحية في مراكزها الرئيسة، فأغلق حتّى الجمعيّات السّلفيّة التّاريخيّة كـ « جمعيّة الغرّاء » الّتي أسّسها عبد الغني الدّقر في عام 1924م، وكذلك جمعيّة « التّمدن الإسلاميّ » الّتي أسّسها أحمد مظهر العظمة (ت1982) وبهجت البيطار (ت 1976) في عام 1930م. مقابلة سابقة مع الباحث في الفكر السياسي الإسلامي الدكتور يوسف الذيب.

(18) لمزيد من الاطلاع على منهج الألباني وإرثه العلمي انظر:

Jacob Olidort, The Politics of "Quietist" Salafism, The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World Analysis Paper | No. 18, February 2015.

(19) Richard T. Antoun; Donald Quataert, Syria: Society, Culture, and Polity, New York, State University of New York Press, 1991, p.155.

في السعودية والكويت، كان من أبرزهم الأستاذ سالم الحلو[20].

أما في مدينة الميادين، فقد عاد شرطي من أبنائها، يدعى خلف الخباص، كان يخدم في الرقة، إلى مدينته متأثرًا بأفكار الألباني، وبدأ بالدعوة إلى أفكار الألباني مع صديق له من أبناء المدينة، يدعى مرشد الشارع. وقد عمل الاثنان، بعد أن استطاعا استقطاب عدد من شباب المدينة بخطابهم البسيط، على التركيز على المفهوم المحوري للتيارات السلفية، وهو مفهوم البدعة من أجل محاربته. ولأجل هذا، فتحوا جبهة مع الطرق الصوفية في المدينة، وصار شغلهما الشاغل انتقاد ممارسات الصوفية، وإنكار السلوك المتبنى من دون أدلة شرعية يستمدونها من القرآن والحديث النبوي، في فهم بسيط للنصّين منفصل عن التأويل وتفاعل النص مع الواقع[21].

كانت فترة الستينيات التي ظهر فيها أثر السلفية التقليدية في المدينة فترة سيطر فيها حزب البعث على السلطة، وبدأت حكومة البعث الأولى والثانية بتكريس استبدادية صلبة، ولكن طابع السلطة هذا لم يكن قد وصل إلى ذروته، فكانت الساحة مشغولة بإخوان مسلمين ويساريين وبعثيين معارضين للنظام الحاكم وقوميين سوريين.

في ظل هذا الازدحام، كان للسلفية التقليدية حظ الولادة لا النضج، فقد كانت أضعف من أن تنافس تيار الإخوان المسلمين الذي كان قد راكم خبرات في العمل الحركي، وكان له حضور قديم يعود إلى عقود سابقة، وعلى الرغم من ضعف المنافسين الآخرين من تيارات علمانية، فإنها استقطبت نسبة من الشباب مما جعل السوق سوقًا تنافسية، يصعب فيها على صاحب المشروع الجديد أن يثبت قدمه بسهولة.

ولم يكن هذا هو العامل الوحيد لمنع تحول المولود إلى ناضج، فقد أضيف إليه انشغال دعاة السلفية في دير الزور والميادين بمفهوم البدعة ومحاربة مظاهرها وشنّ حرب على الطرق الصوفية؛ الأمر الذي جعل قدرة خطابهم على ملامسة هموم الناس الحقيقية تكاد تكون معدومة.

بعد إزاحة المنافس الأقوى واستئصاله بعنف غير مسبوق، عقب المواجهة الدامية بين الإخوان المسلمين ونظام الأسد الأب؛ فتحت في هذه السوق الفكرية ثغرة أفسحت المجال لانتشار أكبر للسلفية التقليدية، فشكل السلفيون بؤرًا للدعوة لأفكارهم، وهي بعض المساجد، وكانت فترة الثمانينيات فترة مهّدت لما بعدها وهو عقد التسعينيات الذي شهد التحول في نظام القطبين، كما شهد حرب الكويت التي ساهمت في ترسيخ نظام القطب الواحد، وتحول سياسة الأسد الأب باتجاه آخر ممالئ إلى حد ما للقوة المهيمنة الأكبر في العالم بعد اشتراك الجيش السوري في التحالف الدولي ضد العراق.

تظهر هنا بشكل فاقع أزمة الهوية التي يفاقمها تواتر الهزائم والإحساس بالضعف أمام قوة كبرى، وهي قوة غريبة، ومفهوم الغريب الذي تقوم مسافة بينه وبين الذات مفهوم مركزي في الفكر السلفي[22]. ومن نتائج أزمة الهوية، زيادة التعلق بأذيال الماضي استنجادًا به واستئناسًا بما شهده من قوة الأسلاف، وسعيًا نحو تكريس هوية انتقائية تنفع في المواجهة مع الغريب المغاير في دينه وثقافته.

وكان البيت العربي قد تداعى بعد حرب الخليج الثانية، وظهر بؤس الدعوة القومية وانفصالها

(20) المقابلة السابقة.

(21) مقابلة مع الأستاذ م. خ، أحد الوجاهات الدينية في مدينة الميادين بتاريخ: 22/12/2022، ومع الأستاذ زكريا العاني من أبناء مدينة الميادين بتاريخ: 10/3/2023.

(22) حول مفهوم الأزمة ودورها في تشكيل الهوية، انظر: كلود دوبار، أزمة الهويات: تفسير تحول، ترجمة: رندة بعث، بيروت، المكتبة الشرقية، 2008، ص. 28-32.



عن الواقع الذي رسمت حدوده معطيات لا تقوى الشعارات القومية على تغييرها، وبدا واضحًا -في نظر الشباب السلفي- أن ما كانوا يؤمنون به، من مؤامرة يحيكها الغرب الذي يسمّونه صليبيًا، هو أمر واقع، خصوصًا بعد تجييش بعض علماء الخليج لأتباعهم ضدّ استدعاء حكوماتهم للقوى الأجنبية إلى بلادهم، وجهرهم بمعارضة هذا الاستدعاء، على الرغم من عدائهم لنظام البعث في العراق[23].

ولكن السلفية التقليدية لم تكن مستفردة بالساحة، فقد زاحمها تيار سلفي محدود الأثر، مثّله حزب التحرير، وهو حزب يرفض المنتمون إليه وصفهم بالسلفية، مع أنه حزب يغالي في سلفيته بمعنى عدّ العودة إلى شكل الدولة الإسلامية الذي هو الخلافة فرضًا ينبغي على كل مسلم العمل على السعي إلى تحقيقه[24].

ولم يظهر هذا الحزب بشكل لافت في محافظة دير الزور، إلا في النصف الثاني من تسعينيات القرن الماضي، مع أنه حزب قديم أسس منذ خمسينيات القرن الماضي على يد الشيخ تقي الدين النبهاني (ت: 1977) في فلسطين. وكان ظهوره الأول -بحسب المعلومات التي توافرت لدى الباحث- في مدينة الميادين، على يد أحد أبنائها الذي يقول:

> « تعرّفت على أفكار حزب التحرير في سنّ مبكرة، عندما كنت أقيم مع عائلتي في مدينة حمص بسبب ظروف عمل والدي، وكان الفضل في ذلك لشباب من الحزب من أبناء المدينة، وقد امتلأتُ قناعة بمبادئ هذا الحزب الذي ألزمني منطقه بالاقتناع إلزامًا، فهو يقوم على حجة منطقية لا يمكن ألا تفضي مقدماتها إلى نتيجة ملزمة عقلًا: جاءت الشريعة كاملة لا نقص فيها؛ من أحكام الشريعة الواجبة إقامة الدولة؛ إقامة الدولة لا يمكن أن تتحقق من دون حزب سياسي»[25].

مقدمتان تفرضان تأسيس حزب سياسي كنتيجة، وكل تيار إسلامي لا يسعى إلى إقامة الدولة عن طريق حزب سياسي لا يملك التصور الصحيح. ولكن الدولة المطلوبة ليست هي الدولة الحديثة، وإنما هي دولة الخلافة، «فلا يمكن لنا أن نشارك في دولة تأخذ بمبادئ علمانية. وهذا هو مأخذ حزب التحرير على الإخوان المسلمين الذين ينظر إليهم كعلمانيين، وإن ادّعوا أن مسلكهم مسلك تدرجي من أجل الوصول إلى هدف الدولة الإسلامية الخالصة، «فلا يمكن لنا أن نقبل حتى بالتدرج، لأن الله عزّ وجل قال: {ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لِلَّذِينَ كَرِهُوا مَا نَزَّلَ اللَّهُ سَنُطِيعُكُمْ فِي بَعْضِ الْأَمْرِ ۖ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِسْرَارَهُمْ}، [سورة محمّد، آية 26]. ولا يمكن القبول بالمنهج السلفي؛ لأن التيارات السلفية لا تملك مشروع دولة، أما نحن فإن لدينا دستورًا للدولة التي ننشدها ورؤية للعمل الحزبي الذي سوف يقودنا إلى الوصول

(23) انظر: ونيس يحيى، سفر الحوالي شيخ أرهق آل سعود وأرهقوه، موقع الجزيرة نت، 2018، https://2u.pw/yz3RzR

(24) انظر: حزب التحرير الإسلامي، موقع الجزيرة نت، 2014، https://2u.pw/nikFD9

تقوم رؤية هذا الحزب كما يفصلها منهجه على:

أن إقامة الخلافة الإسلامية هي قضية المسلمين المصيرية في العالم.

إن بلاد المسلمين اليوم ليست ديار إسلام؛ لأنها لا تقوم فيها أحكام الإسلام، ولأنها ليست آمنة بأمان يحققه سلطان المسلمين.

مجتمعات المسلمين اليوم ليست مجتمعات إسلامية؛ لأن الوحدة في الأفكار والمشاعر والتنظيم ليست موجودة بين أفرادها.

الحكم بالشرع لا يقبل التجزئة، وإنما الواجب تطبيق أحكام الشرع الإسلامي كلها في الدولة والمجتمع.

الحكم بالشرع الإسلامي هو وحده الصحيح، وبناء عليه فإن الحزب يعتبر أن جميع الأديان غير الإسلام من يهودية ونصرانية، وجميع المبادئ من شيوعية واشتراكية ورأسمالية، هي أديان كفر ومبادئ كفر، وأن اليهود والنصارى كفار، وأن من يؤمن بالرأسمالية أو الشيوعية أو الاشتراكية فهو كافر. انظر: منهج حزب التحرير في التغيير، بيروت، دار الأمة، طبعة ثانية، 2009، ص. 37.

(25) مقابلة أجراها الباحث مع مؤسس حزب التحرير في الميادين بتاريخ: 15/2/2023.

إلى غايتنا»[26].

وعلى الرغم من الانتماء الفكري لهذا الرجل إلى حزب التحرير منذ السبعينيات، وعجز أي فكر مغاير لفكر التحرير أن يزاحم هذا الفكر لديه فضلًا عن أن يتغلب عليه؛ فإن الانتساب الرسمي إلى الحزب تأخر إلى أواخر التسعينيات من القرن الماضي[27].

> «ليس حزب التحرير كباقي الأحزاب، فأنت قبل أن يسمح لك بالانتساب تخضع لدورات تعليمية تطول شهورًا أو سنينًا قبل أن تنخرط في صفوف الحزب، وبعد انتسابك الرسمي إلى الحزب، تستمر المحاضرات والندوات والنقاشات بلا انقطاع. بقي عددنا في المدينة محدودًا جدًا، ولكننا على قناعة أن منهجنا هو المنهج الصحيح، وأننا الأكثر وعيًا سياسيًا ودينيًا، وليس نقص عديدنا في دير الزور رائزًا للحكم على قوة حزبنا، فنحن موجودون في أكثر من خمسين دولة حول العالم، وأتباعنا منتشرون في كل مكان»[28].

يمثل خط هذا الحزب -بحسب ما ورد فيما سقناه لمؤسسه في مدينة الميادين- خطًا مغرقًا في سلفيته، فهو لا يأبه بكل ما جاءت به تطورات الفكر السياسي والاجتماعي، وإنْ كان كثير من أتباعه من خريجي الجامعات، وفيهم نسبة لا يستهان بها من حملة الشهادات العليا. ولا تتضح سلفيته المغالية في الإصرار على شكل الدولة كما أسسها السلف كحلّ لتراجع الأمة، ولمواجهة ما يحاك ضدها من مؤامرات فحسب، وإنما في رؤيته لأصول الفقه، وهي رؤية تحدد مصادر التشريع في القرآن والسنة والإجماع والقياس، وهو ليس القياس العقلي وإنما قياس الصحابة، ولا وجود في مصادر التشريع في نظرية الحزب لمصالح مرسلة[29]، ولا لعُرف ولا لسدّ الذرائع[30]. وفقه الواقع مستبعد تمامًا، لأنه كفيل بتمييع أحكام الشرع[31].

يمكن القول إن نكوصًا نحو ضيق الرؤية في الفكر السلفي قد حصل بعد انحسار موجة السلفية الإصلاحية، فباتت السلفية التقليدية معنية بتطهير الدين من البدع، وفق تعريفها للجديد الذي يوصف بأنه بدعة، وبات حزب التحرير -مثلًا- حزبًا لا يرى أعضاؤه حقًا خارج إطاره.

يتضح من تحليل مضمون سرد داعية حزب التحرير هذا أن ثمة موقفًا من الآخر مشتقًا من منظومة قائمة على اتخاذ مسافة منه بعده منحرفًا عن الحق الذي تحدده أيديولوجيا الحزب، فما يقرره داعية حزب التحرير من رفض لكل المنظومات غير الإسلامية، وما يؤكده من اعتبار الديمقراطية نظام كفر[32]، إنما هو تعبير عن وهم باحتكار الحقّ، وطريق الوصول إليه أيضًا. كما يتضح أيضًا، من سرد هذا الرجل لتجربته، أنه ينظر إلى جماعته المرجعية على أنها الحكم على باقي الجماعات، ويتضح كذلك أن تأويله للمفاهيم تأويل مشتقّ من تأويل هذه الجماعة.

(26) المقابلة السابقة.

(27) المقابلة السابقة.

(28) المقابلة السابقة.

(29) المصلحة المرسلة في اصطلاح الأصوليين: هي الوصف الذي لم يشهد له دليل معين من الشرع لا بالاعتبار ولا بالإلغاء، ويحصل من ربط الحكم به جلب مصلحة أو دفع مفسدة.

(30) سد الذرائع في اصطلاح الأصوليين: هو منع كل ما يتوصل به إلى الشيء الممنوع المشتمل على مفسدة أو مضرة، وواضح أنه ينظر إلى المآل.

(31) المقابلة السابقة.

(32) انظر: عبد القديم زلوم، نظام الحكم في الإسلام، من منشورات حزب التحرير، الطبعة السادسة، 2002، ص.ص. 19-22



وعلى الرغم من أن السلفيات بكل أنواعها تشترك في الاعتقاد بكمال الشريعة، وعلى الرغم من أنها جميعًا تنظر إلى السلف الصالح متمثلًا بالنبيّ وصحبه وتابعيه على أنهم الأنموذج الذي لا بدّ من احتذائه؛ فإن الفروق بين الإصلاحية من جهة، والتقليدية من جهة أخرى، لا تخطئها العين، فبينما كان الأولون مهجوسين بتطور مجتمعاتهم وبتطور أنظمتهم السياسية ضمن حدود الشرع الذي يستطيع -بمرونته- التفاعل مع المستجدات، وكانوا لا يقررون طلاقًا بائنًا بين الإسلام والعروبة، وإنما كانوا دعاة لعروبة حضارية لا عرقية؛ اتخذ التقليديون من مجابهة أهل البدع والعدو الغربي ديدنهم، ولم تعد العروبة تعنيهم؛ لأنهم حملة رسالة عالمية -كما يتصورون- تقفز فوق كل الانتماءات.

أما النكوص في حزب التحرير، على الرغم من استمراره الذي لا يعدم تفسيرات[33]، فهو واضح في حصره الحل في دولة خلافة لا يمكن أن تكون إلا خارج الزمن، ولكنها -في رؤية الحزب- حلم من الواجب تحقيقه، مهما بدا مستحيلًا. وليس عدّها خارج الزمن حكمًا بالتشهي، وليس حكمًا مستندًا إلى النظر إلى واقع الدول اليوم على أنه حتميّ، ولكن لأن التصور المستبطن في رؤية الحزب عن الخلافة تصور أيديولوجي لا صلة له بتاريخ المسلمين أنفسهم، فدول الحضارة الإسلامية لم تكن دولًا مطابقة لما تتصوره رؤية الحزب وتنشده، ولم تكن تدمج الدين في السياسة، كما أنها لم تحكم مجتمعات ينحسر فيها التعدد في الرؤى والمذاهب إلى الدرجة التي يطالب بها الحزب. كما أن تلك المجتمعات لم تكن مجتمعات يتغلغل الدين في كل جزئياتها[34].

ويتجلى التراجع في رؤية حزب التحرير كذلك في تضييقه للرؤية الأصولية، عبر اقتصار مصادر التشريع لديه على مصادر أربعة مع تضييق ضمن التضييق الأساسي للقياس، بحيث لا يقبل إذا كان عقليًا. وفي هذا نزع لعلاقة التشريع بالاجتماع الذي يبرز مصدر العرف، الذي يحفل به الأصوليون، كممثل أساسي له، فالشريعة تقيم وزنًا كبيرًا لما تعارف عليه الناس، وترى في إحدى أشهر قواعدها الفقهية أن المعروف عرفًا كالمشروط شرطًا[35].

كما أن في إنكارهم للمصلحة المرسلة فصلًا للتشريع عن الحاضر، وفي إنكارهم لسد الذرائع فصلًا للتشريع عن بعده الزمني المستقبلي. وما إصرارهم على دولة الخلافة، على الرغم من كل الزمن الذي مر بما اكتنزه من تحولات، إلا تعبير عن انفصال عن الواقع ومناحرة له.

ولا نضيف جديدًا عندما نقول إن ما يدعونه من اعتماد على العقل ينقضه إنكارهم للقياس العقلي، من حيث حصره في قياس الصحابة، وهو تحجيم لدور العقل في استنباط العلل، ومنعه من التفاعل الجدلي مع الواقع المتغير والجدلي.

إن التراجع الملاحظ في الفكر السلفي عند المقارنة، بين السلفية الإصلاحية والتقليدية، متساوق مع التراجع الذي عاناه الفكر العربي منذ عصر النهضة إلى اليوم. فبينما انفتح النهضويون (الذين كان السلفيون الإصلاحيون من أمثال محمد عبده ورشيد رضا من رموزهم) على الثقافات المعاصرة، من دون أن ينسلخوا عن تراثهم محاولين إغناءه بما يتناسب مع ثوابته العقدية والشرعية، انكفأ السلفيون التقليديون على أنفسهم في تعبير عن استجابة عصابية للأزمة. ولما كان التحدي لا

---

(33) للمزيد عن تفسير قدرة حزب التحرير على الاستمرار، انظر: إليسا أوروفينو، حزب التحرير، نظرة متفحصة، مقابلة مع الكاتبة منشورة على موقع: عين أوروبية على التطرف بتاريخ: 23 كانون الثاني، 2023، https://2u.pw/pzts3k تاريخ الدخول: 4/30/ 2023.

(34) حول العلاقة بين الأنظمة السياسية والدين في التاريخ الإسلامي والعلاقة بين الدين والمجتمع، انظر: توماس باور، ثقافة الالتباس: نحو تاريخ آخر للإسلام، ترجمة: رضا قطب، بيروت، منشورات الجمل، 2017، ص. 217 وما بعدها.

(35) انظر محمد أحمد صدقي، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1996، ص. 306.

يولد استجابة مبدعة إلا إذا تصدى لهذه الاستجابة نخبة مبدعة كما يقرر أرنولد توينبي(36)، فإن الفرق بين الاستجابتين واضح في سعة أفق الإصلاحيين النسبي، وفي ضيق أفق التقليديين.

لا يمكن إغفال الدور المهم لأنظمة الاستبداد في هذا الجدب الفكري الذي حلّ بالفكر السلفي، وهو جدب سمحت له وسائل الاتصال الحديثة أن يكون أكثر انتشارًا. وما سقناه من ظواهر الفروق يمكن ملاحظته في منطقة الدراسة، عند المقارنة بين مؤسسي السلفية الإصلاحية، وبين رموز السلفية التقليدية في مستوى الخطاب وفي مدى اتساعه ومرونته.

تفاقمت الأزمات في عقد التسعينيات، وبدا أن الحفاظ على الهوية قد أصبح دافعًا لمزيد من التعلق بأذيال الماضي وضرورة الذهاب بعيدًا في نسج هوية منتقاة لمواجهة من يهددون هذه الهوية بالضياع. ومن هنا، أظهرت السلفية شكلًا أكثر انغلاقًا في المحافظة، وبدت الفروق بينها وبين السلفية الإصلاحية أكثر جلاء.

2. السلفية التقليدية في التسعينيات

في منزل أهله المتواضع في أحد الأحياء الشعبية في مدينة دير الزور، اجتمع الباحث مع شيخ السلفية في مدينة دير الزور لأول مرة، في بداية تسعينيات القرن الماضي. كان اللقاء بحضور ثلة من تلاميذه، ودار النقاش فيه حول ظواهر شائعة في المدينة يعدّها الشيخ وتلاميذه بدعًا محرمة.

لم يصل النقاش إلى نتيجة؛ لأن الحوار افتقر إلى ناظم من نواظمه الأساسية، وهو تحرير محل النزاع، فالشيخ السلفي ينطلق من أرضية فهم معين للنص، والباحث ينطلق من أرضية أخرى، وهو خلاف يجد أصله في الخلاف بين منهج الوهابية ومنهج علماء دمشق. وهو خلاف لا يقتصر على التغاير في النظرة إلى المستجدات والحكم عليها، وإنما يجد جذره في اختلاف عميق بين منهج بلورته خلافات فقهية وجدالات كلامية وآراء في الأصول ذات سمة احتمالية، وبين منهج متسم بالقطعية، ومتحصن باللاتاريخانية.

كان جليًا بعد انتهاء الحوار أن اهتمام الشيخ وتلاميذه الأساسي هو محاربة ما يسمونه بـ«البدع»، وإعادة الناس إلى الإسلام النقي، كما هو مسطور في النصين الأساسيين: القرآن والسنّة. وعلى الرغم من اجتماعاتهم المعلنة في مسجد معروف من مساجد المدينة، فإن موقف الأجهزة الأمنية منهم لم يكن موقفًا يظهر فيه العزم على التصفية، إذ اقتصر على استدعاءات للتحقيق ومداهمات لمنازل بعض الأفراد من هذا التيار، يعقبها احتجاز لفترة قصيرة ثم إفراج. وهو ما يجد تفسيره في منهاج المؤسس ناصر الدين الألباني الذي احتلت موقع الأولوية لديه ثنائية «التصفية والتربية»، وكان يعبر عن عدم رضى عن الأحزاب السياسية التي تضع الشأن السياسي أولوية لها، فهي تغفل في رأيه المهمة الأساسية، وهي بناء المجتمع المسلم المتطهر من البدع، كما تساهم في تفريق صف المسلمين(37).

كان ذلك في بداية التسعينيات من القرن الماضي، وكان التيار الصوفي لا يزال طاغيًا على المشهد الديني بطرقه المختلفة؛ فالشاذلية يعقدون مجالس الذكر واحتفالات المولد في مسجد، والرفاعية يعقدونها في آخر، والنقشبندية في ثالث. وقد استعر أوار الخلاف بين الصوفية وبين الشيخ وأتباعه، بسبب إسراف الأخيرين في نقد الأولين وتبديعهم. الأمر الذي دفع المتصوفة إلى تعبئة مريديهم ضد هؤلاء المفتقرين إلى الصلة الروحية بمصدر الإشراق الروحي الأول: نبيّ الإسلام عليه الصلاة والسلام، على حد زعمهم.

(36) انظر: أرنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة: فؤاد شبل، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2011، جزء 1، ص. 13.

(37) See: " Jacob Olidort "Quietist" Salafism, op.cit., pp.16-17.



المهم في عملية الإسقاط على واقع محافظة دير الزور أن المدينة الأساسية فيها، وهي مدينة دير الزور كانت قد دُجنت بشكل شبه كامل بعد أحداث الثمانينيات، وبعد أن قتل قسم كبير من شبابها وغيب قسم كبير آخر في السجون، بحث الناجون من أحد المصيرين عن بديل وجده بعضهم في الانكفاء على نفسه وعائلته وعمله، في حين بحث غيرهم تحت وطأة الرعب الذي زرع في القلوب من سطوة النظام إلى مؤسسات البعث، لكي يثبت ولاءه ويبعد عن نفسه الشبهات، والتحق آخرون بالتيار الصوفي.

وبالمقارنة بين رمزَي الحركة السلفية المشار إليهما آنفًا -العرفي ومشوح- وبين شيخ السلفية في التسعينيات؛ يمكن ملاحظة فروق أساسية، فبينما كان الأولان ذوي وزن اجتماعي في مدينتيهما، كان الأخير سليل عائلة بسيطة لا تنتمي في أصلها القريب الى محافظة دير الزور، وإنما تنحدر من قرية من قرى محافظة الرقة.

ولعل في هذا الفرق ما هو كفيل بكشف تحوّل مهم في تحولات الحركة السلفية في المحافظة، فقد كانت النشأة على يد رجلين منخرطين في تفاعل جدي مع المجتمع، وهما -على تفاوت بينهما- يحاولان أن يلاقحا بين ما يستمدانه من مصادر وبين ما يبدعانه، في حين كان الأخير نتاج تأثير خارجي محض وبحث عن هوية في مجتمع لا ينتمي إليه انتماء أصيلًا، ولا يعدّ من وجهائه.

وبينما كان الأولان امتدادًا للحركة السلفية الإصلاحية، كان الأخير امتدادًا للحركة السلفية في تحوّلها على يد الألباني وفي أصلها الوهابي، وكان جلّ همه التركيز على البدع من أجل استئصالها من المجتمع. وبينما كان الأولان لا يمثلان جهات خارج الحدود، كان الأخير شبه ممثل للسلفية بنسختها الألبانية، وللحركة السلفية في السعودية.

والأمر نفسه ينسحب على المدينة الثانية، مدينة الميادين، التي ظهر فيها تيار السلفية التقليدية، فقد كان الممثلان فيها لهذه السلفية رجلَين بسيطَين ليسا من أهل العلم، وجلّ مخزونهما المعرفي بضع آيات وأحاديث يحاولان بها أن يحاربا الطرق الصوفية خصمهما الرئيس. وحتى عندما حصل التغير الحقيقي نحو سلفية تؤصل لمعتقداتها وممارساتها بشكل أكثر منهجية، كان رائد هذا التغيير شابًا مثقّفًا ثقافة شرعية لا يصنّف في عداد العلماء.

وقد كان رائد السلفية الجديد هذا في الميادين نشيطًا في العلم الدعوي، متسمًا بالورع والتقوى، وقد عقدت بينه وبين الباحث علاقة زمالة علمية، في أواخر ثمانينيات القرن الماضي، عندما انضم هو إلى دروس خاصة كان الباحث يتلقاها على يد أحد علماء دمشق. ولم يكن يبدي موقفًا سلبيًا من منهج علماء دمشق، ولكن موقفه أصبح أكثر جنوحًا للفكر السلفي بعد سفره إلى السعودية، وإن كان هو لا يسمي هذا تغييرًا، بل يراه استقرارًا على أفكار كان يميل إليها في الأصل، بعد أن بحث فيها بعمق أكبر، واتضح له فيها وجه الحق، ولكنه «لا يخرج بقية التيارات العقدية من دائرة أهل السنة والجماعة»[38].

وما يلقي الضوء أكثر على رؤية السلفية التقليدية هو اللقاء الثاني الذي جمع الباحث بشيخ السلفية في منزل أهله، عندما كانت حرب الخليج الثانية على الأبواب، حيث دار نقاشٌ بينه وبين أحد أفراد تيّاره خلصا فيه إلى أن هذه الحرب هي حرب صليبية ضد الإسلام، ولكن بعثية نظام العراق تجعل الصورة مشوشة، ولا يتضح فيها صدق ادعاءات خصم الأمريكان، وهو نظام البعث العراقي ورأس هذا النظام.

وما الحديث عن مؤامرة صليبية على الإسلام إلا تعبيرٌ عن أزمة هوية تصنعها الخسائر المتواترة

(38) مقابلة أجراها الباحث مع الشيخ السلفي بتاريخ: 3/3/2023.

والشعور بسبب ذلك بتهديد جدي للهوية. وقد تراكمت الأسباب المفضية إلى هذا الشعور في عقد التسعينيات الذي أعقب شبه استئصال للحركة الإسلامية في سورية عمومًا، وفي دير الزور بشكل خاص، بعد المواجهة الدامية بين النظام وبين الطليعة المقاتلة.

قد ينفع سرد أحد تلاميذ شيخ السلفية المقربين منه سيرورة علاقته بالتوجّه السلفي، في فهم أكبر لسماتها الأساسية:

> «نشأت في جامع الروضة في حي الجبيلة الشعبي في مدينة دير الزور، وكان المسجد مكان تجمع الإخوان المسلمين في السابق. كنت أتردد على المسجد كونه الأقرب إلى منزل أهلي، وكان والدي يصطحبني معه للصلاة فيه. خلَف السلفيون الإخوان في هذا المسجد، وقد تعهدني بالرعاية فيه والتعليم رجل بسيط كان موظفًا في منجم الملح، وكان يحفظ القرآن، وكان يجعلني أخلفه في بعض الصلوات. أصبح مسجد الروضة يعجّ بالشباب ذوي المنزع السلفي. ثم نشطنا في دراسة العقيدة عبر كتب وأشرطة، وكان أبرزنا الشيخ (ر. ح). كما اهتم بتثقيفنا ثقافة شرعية الشيخ عبد الجبار المفتي. أصبح المسجد بؤرة للسلفيين من المدينة وقراها؛ الأمر الذي لفت نظر الأجهزة الأمنية، خصوصًا بعد الجبهة التي فتحت مع الصوفية الذين عمل بعضهم على كتابة التقارير بنا ورفعها للأجهزة الأمنية، فبدأت الأجهزة الأمنية بمداهمة بيوتنا واعتقال بعضنا واستدعاء آخرين للتحقيق»[39].

يتضح من مضمون هذا السرد أن بعض رموز السلفيين كانوا مغايرين -كما أكدت سابقًا- للعلماء الذين تولّوا كبر دعوة السلفية الإصلاحية، فمنهم رجل بسيط موظف في المنجم، ومن نال منهم قسطًا من العلم لم يكن يرقى إلى مستوى العلماء. كما يتضح من هذا السرد أن اللقاءات في مسجد الروضة كانت تحت أعين الأجهزة الأمنية التي اكتفت بالمضايقة، ولم تذهب في التعامل مع الحركة إلى حدود العزم على استئصالها. ويمكن تفسير هذا التعامل شبه الليّن من النظام في عدم تشكيل السلفيين -وحالهم على ما وصفنا- قلقًا جديًا للنظام، فهم قد حددوا عدوهم المعلن، وهم أصحاب البدع الذين يشوشون على الناس فهم دينهم النقي، ويعيقون -بأفكارهم التي ينشرونها وبممارساتهم- طريق عودة الناس إلى الحق في اقتفاء لمنهاج الألباني، كما ذكرنا آنفًا.

كما يتضح من هذا المضمون أن الحرب الأساسية كانت مع الصوفية، وقد اتخذت منحًى كيديًا، بالاستقواء بأجهزة النظام من أجل كبح نشاط السلفيين بسبب ما نشب بين الفريقين من خلافات فكرية.

وما هو جدير بالانتباه أن الهوية المنتقاة لم يجر اختيارها، وإنما وجد فيها السارد نفسه منذ طفولته، وقد كانت خيارًا وحيدًا تبلور مع مرور الزمن، ولم تنافسه خيارات أخرى، بسبب اقتصار الروافد الفكرية على ما وجدت الشخصية ذاتها متلقية له منذ سنوات العمر المبكرة.

ومن الواضح أن هذه الهوية مستأثرة بالشخصية استئثارًا كاملًا، فلا تعرّف الشخصية نفسها بأي انتماء آخر، في اختزال للانتماءات يحرم الذات من مدّ جسور التواصل عبر مشتركات مع الآخر المختلف[40].

(39) مقابلة أجراها الباحث مع الشيخ أحمد السعود، أحد السلفيين في مدينة دير الزور، بتاريخ: 24/12/2022.

(40) انظر: أمارتيا صن، الهوية والعنف، مرجع سابق.



لم يكن غريبًا بعد هذا أن تشكّل السلفية -بملامحها هذه- خزانًا أمد السلفية الجهادية بما تحتاجه من وقود، فهي تحتكر الحق، ولا ينظر أفرادها إلى أنفسهم على أنهم حركة من ضمن حركات، وإنما هم حاملو مشعل الإسلام الصحيح الذي يتمثل في فهمهم لمصدري الإسلام الأصليين.

ويتضح من النقاش الذي ذكر الباحث طرفًا منه في منزل شيخ السلفية أن الغريب الآخر الذي ينبغي إعداد العدة لمحاربته هو الصليبي الذي لم يتوان عن أن يَجلب بخيله ورجله لغزو بلد عربي وتدنيس الأراضي المقدسة.

ثمة غريبان إذن؛ أحدهما داخلي هم أهل البدع، والآخر خارجي هو الغربي المتمثل بالأميركي بالدرجة الأولى، وهما غريبان لا يحضر بينهما النظام علنًا، وإن وضع في صفوف الغرباء في المجالس الخاصة.

ويعبر الشخص نفسه عن فكرة يرفض عدّها إقصائية، وهي مركز الجذب الأساسي بالنسبة إليه في السلفية:

> «السلفية كما يراها أصحابها هي عقيدة ومنهج النبي ﷺ وصحابته وخير القرون من بعده الذين شهد لهم النبيّ ﷺ بذلك: (خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم)[41]. أي هم جيل الصحابة والتابعين وتابعيهم. وهي إحياء للموروث الديني الصحيح الذي اندثر وغطى عليه جهل الناس بدينها وعقيدتها وانتشار البدع والخرافات»[42].

فليست السلفية -في رأي هذا السلفي المنتمي إلى السلفية التقليدية- تيارًا ولا حركة، إنها السير على منهج النبي وصحابته عقيدة وممارسة، وليس في الأمر إقصاء كما يقول، لأن:

> «هذا الفهم يعتبره البعض من المناوئين إقصائية للآخرين -وهذا فهمهم- بينما هو الرجوع للحق والعمل به، لأن الحق واحد وإن تعددت طرقه وزاوية رؤيته، ولكن وجهته المختصرة التي لا ريب فيها هي (ما أنا عليه وأصحابي)»[43].

في هذا الخطاب، تكمن بذرة الإقصائية التي يستشعرها صاحبها، فيسارع إلى نفيها، فليس في الدعوة إلى فهمه للنص القرآني والنبوي إقصاء للفهوم الأخرى، ولكنه ترسّم لطريق الحق الذي هو واحد، وهو ما عليه النبي وأصحابه.

وفي تحليل هذا الطرح، يتضح اتساع الخرق بينه وبين ما تتطلبه التعددية الفكرية التي يفسحها النصّ نفسه باحتماليته، وبما تقوم بينه وبين المتلقي من فجوة لا يمكن لها ألا أن توجد بين أي نصّ وبين متلقيه. وهي فجوة تفرض التأويل الذي هو من ماهية كل نص، ولا يكون نصًّا من دونه. صحيح أن هذا التأويل ينبغي أن يكون منضبطًا بما تختزنه الدوال من مدلولات، بحسب فهم العرب للغتهم، وبما يتغيّاه الخطاب من مقاصد، ولكنه في النهاية تأويل يتيح المجال لانزياحات مسموحة ضمن إطار التأويل المقنن الذي لا يمكن -وفقه- لأي منها أن يدعي مطابقة النص مطابقة تامة[44].

كما أن تحليل مضمون هذا السرد يفضي إلى

---

(41) صحيح البخاري، كتاب أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، باب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم (حديث رقم: 3650)

(42) مقابلة سابقة مع الشيخ أحمد السعود بتاريخ: 23/12/2023.

(43) المقابلة السابقة.

(44) لمزيد من الاطلاع على فلسفة التأويل لدى الأصوليين المسلمين، انظر: سعود بن عبد الله الزدجالي، في منطق الفقه الإسلامي: دراسة سيميائية في أصول الفقه، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2022، ص. 451- 470.

نتيجة مهمة، وهي أن الذات ترى نفسها كآخر، بالنسبة إلى مختلفين عنها، وهو رد فعل يحبسها في صندوق لا تقوى على التنفس خارجه، ويحرمها من القدرة على التواصل مع من هم خارج شرنقتها التي تشعر فيها بدفء الانتماء.

ولا بد من الإشارة إلى أن هذا النوع من السلفية قد بدأ بالانتشار في طول المحافظة وعرضها، فبعد أن اقتصر على المدن الرئيسة سابقًا، أصبح له حضور ملموس في قرى عديدة من الخط الشرقي كقرى الجرذي وسويدان والشحيل من قرى خط الجزيرة، وحضور محدود في بعض قرى الخط الغربي كقرية التبني[45].

كانت الميادين قد شهدت في النصف الثاني من تسعينيات القرن الماضي عودة الشاب الذي ذكرناه سابقًا من السعودية، والذي قدّم نفسه على أنه طالب علم قد تلقى تعليمه الشرعي على يد كبار العلماء، وأنه لا ينتمي إلى أي تيار.

وبناء على تعريفه هذا بنفسه، شرع في عقد جلسات تحفيظ القرآن والعلوم الشرعية لمجموعة من الشباب المتعلمين الذين يبحثون عن انتماء شرعي علمي لا سياسي، وقد وجدوا ضالتهم في دعوة هذا الشيخ، ولما كانت المجموعة على قدر من العلم والسوية الأخلاقية العالية، فقد بات عموم أفراد المجتمع -وفيهم بعض أتباع الطرق الصوفية- ينظر إليهم نظرة إكبار، وهو ما يفسر إرسال كثيرين لأبنائهم الأطفال إلى دروس هذا الشيخ لتلقي العلم على يديه.

واللافت أن تشكيل ألوية للجيش الحر ذات النزوع السلفي المعتدل قد جرى بإرادة الأطفال أنفسهم، الذين درسوا على يديه والذين بلغوا أشدهم مع قيام الثورة، وهم أنفسهم الذين انقسموا عند بدء ترنح الجيش الحر إلى عناصر في أحرار الشام، وعناصر في جبهة النصرة. وكان شيخهم قد وجه طلابه إلى الانضواء تحت كتائب أحرار الشام التي أصبح هو أحد قادتها الفكريين[46].

وهو أمر لافت؛ لأنه كفيل بإثبات تمهيد السلفية التي تسمي نفسها معتدلة للسلفية الجهادية المتطرفة، وهو ما يمكن تفسيره بالمشتركات التي تجمع بينهما، والتي أشرنا إليها سابقًا.

كما أن الأطفال الذين تعهّدهم الشيخ بالرعاية والتثقيف لم يطلعوا على منظومات أخرى؛ الأمر الذي قيد بدائل الاختيار، وفرض خيارًا وحيدًا ينظر إليه على أنه حقيقة مطلقة وكل ما عداها باطل. وليس الاعتراض على تبني اعتقاد ديني وعدّه حقًا، وإنما على طرحه كخيار وحيد على الفرد، الأمر الذي يفضي حتمًا إلى استغراقه للشخصية، وهو استغراق لها يبذر لديها بذرة الاستعداد للعنف مع ما تعدّه باطلًا، ولا يعني هذا أن هذه القابلية للعنف تتحول دائمًا إلى عنف فعلي، لأن لهذا التحول مؤثرات من السياقات المختلفة، ولكنه يظل احتمالًا قائمًا في حالات معينة[47].

بدأ التيار السلفي بالظهور في مدينة البوكمال، وقد كان ظهورًا مسببًا ليس عن قوة الحجة، وإنما بسبب تأثيرات خليجية سعودية وكويتية، بعد أن عبر أبناء البوكمال وريفها الحدود باحثين عن الرزق، وعادوا مشحونين بالأيديولوجيا السلفية[48]. كما تسبب في ظهوره ما دخل في روع كثير من الشباب المسلم أن أميركا بعد أحداث أيلول تشنّ حربًا على الإسلام والمسلمين، الأمر الذي عزّزه الغزو الأميركي

(45) مقابلة مع أحد وجهاء عشيرة البكير بتاريخ: 2/3/2023.

(46) مقابلة أجراها الباحث مع أحد مقاتلي الجيش الحر من أبناء مدينة الميادين، بتاريخ: 21/3/2023.

(47) حول خطورة تعريف الذات بهوية واحدة وإغفال الهويات الأخرى واحتمال إفضاء ذلك إلى العنف، يمكن الاطلاع على كتاب: مارتيا صن، الهوية والعنف، مرجع سابق.

(48) مقابلة مع الصحفي عبد الله الغضوي من ريف البوكمال، بتاريخ: 9/3/2023.



للعراق واحتلاله وتدمير جيشه وتسليم الشيعة زمام السلطة فيه.

ولا بد من التوقف قليلًا عند الحركة السلفية في البوكمال التي تأخرت في الظهور إلى عقد التسعينيات من القرن الماضي، فللبوكمال بمدينتها وريفها خصوصية لها عدة سمات، من أهمها ضعف الاستقطاب الريفي الحضري بين المدينة وريفها، وثراء أهل هذا الريف بسبب عمل معظمهم في الخليج منذ سبعينيات القرن الماضي. ومن سماتها أيضًا أنها ذات صلة بالعراق أقوى من باقي مناطق المحافظة؛ لأن نسبة كبيرة من أبناء المدينة تعود في أصلها إلى العراق، وإلى مدينتي عانة وراوة العراقيتين بالدرجة الأولى[49].

كان الطابع الغالب على مدينة البوكمال هو الطابع الصوفي، وقد تحوّل الانتماء إلى الصوفية لدى بعض عوائل البوكمال إلى مهنة للارتزاق، فكان الناس يذهبون إلى الشيخ الصوفي لكي يباركهم ويخلصهم من بعض المحن في حياتهم ببضع دعوات، كان يتلقى مقابلها أموالًا ومجوهرات[50].

وقد تحول هؤلاء إلى شبيه بما يسميه علم اجتماع الدين بصنف الأمناء، وهم الصنف الذي يستخدم ما جاء به مؤسسو الدين استخدامًا نفعيًا، ويصبح ممثلوه على أهبة الاستعداد لمحاربة كل من ينازعهم نفوذهم. وهم في سبيل ذلك يساهمون في صناعة مفهوم الوساطة بين الفرد وربه عن طريق الشيخ[51].

> «كنت متبعًا لإحدى الطرق الصوفية في مدينتي، وكانوا قد لقنوني طريقة لتعميق صلتي بالله، عن طريق تفريغ يوم كامل أخلو فيه في غرفة مغلقة وألتزم الصمت المطلق بحيث أمتنع عن الكلام مع أحد، وإذا دعت الضرورة إلى التواصل، فإنني أستخدم الإشارة. وأثناء الصلاة، لا بد أن أغمض عيني لكي أستحضر صورة الشيخ التي لا تتحقق صلتي الحية بالله من دون استحضارها»[52].

هذا هو الطابع الذي سيطر على المشهد الديني، وإن كان هذا لا يعني خلوّ المدينة من أفراد متعلمين يرفضون هذا المنهج، ومن أفراد ينتمون إلى تيار الإخوان وإلى تيارات علمانية، ولكنهم كانوا مجرد أفراد لا يمثلون التوجه الجماعي كالتيار الصوفي[53].

بدأت السلفية في التغلغل في ريف البوكمال بعد حرب الخليج الثانية عام 1991، حيث عاد قسم كبير من أبناء الريف من الكويت والسعودية حاملين فكرًا سلفيًا شرعوا في نشره في الريف والمدينة عن طريق الدروس والخطب الدينية. وكانت قرى الشحيل والسوسة من أبرز حواضن هذه السلفية. وصارت دروس السلفية في المساجد ظاهرةً في عقد التسعينيات من القرن الماضي، وكانوا يأتون بكتب تشرح عقيدة السلف ومناهجهم، ويقدمونها مجانًا إلى مكتبات تبيع كتبًا تراثية مجانًا. وكان من ضمن نشاطاتهم تقديم المساعدات ووجبات الطعام في رمضان[54].

وكان لهؤلاء السلفيين دعم من الخليج الذي أمد بعض سلفييه أتباعهم في المنطقة بأموال لبناء مساجد في ريف البوكمال، تعقد فيها دروس لتلقين الفكر السلفي، وتقام فيها العبادات على الطريقة

(49) المقابلة السابقة.
(50) مقابلة مع الناشط خطاب العواد من أبناء مدينة البوكمال، بتاريخ: 24/1/2023.
(51) المطول في علم الاجتماع، مجموعة من المؤلفين، ترجمة: وجيه أسعد، دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2007، ص. 164-165.
(52) المقابلة نفسها.
(53) المقابلة نفسها.
(54) المقابلة السابقة، ومقابلة مع خ.ج، أحد أبناء مدينة البوكمال، بتاريخ: 24/3/2023.

السلفية.

وهو ما لقي مواجهة من صوفية المدينة الذين واجهوا الوافدين الجدد بطريقة ساذجة، اقتصرت على زيادة الحَضرات، ومحاولة جذب طلاب المدارس إلى حضراتهم:

> «كنت في الإعدادية، عندما دأب بعض المتصوفة على أخذي من المدرسة إلى المسجد للمشاركة في مجالس الذكر، وعندما كنت أعود إلى المنزل وأخبر أهلي من ذوي الأصول الريفية كانوا يوجهون لي اللوم، ويقولون لي إنني أرافق أناسًا متخلفين»[55].

في هذا الاقتباس، لأحد أبناء ريف البوكمال المقيمين في المدينة، تعبيرٌ عن صراع بدأ بالظهور بين التيارين الصوفي والسلفي، وأنموذج هذا الشاب المتحدر من قرية السوسة أنموذج معبر؛ لأن القرية التي يتحدر منها كانت قد شهدت قبل عقد التسعينيات بزمن طويل تطوع كثير من شبانها في الجيش البحريني. والمؤسسة العسكرية في دول الخليج ذات مسحة دينية، حيث يتلقى أفرادها دروسًا في الدين ويقيمون الصلاة في ثكناتهم ومواقعهم الإدارية. وعلى الرغم من بساطة هؤلاء الفكرية، فإن أفراد الجيل الثاني والثالث المنخرطين في المؤسسة العسكرية البحرينية كانوا قد استمدوا من آبائهم وأجدادهم تربية دينية شفعت بمعرفة أكبر من معرفة أسلافهم، بسبب حصولهم على فرص التعليم[56].

كان هؤلاء رافدًا من روافد الدعوة السلفية في البوكمال، وقد تسببوا مع آخرين من أبناء الريف والمدينة في رجحان كفة السلفية على الصوفية مناوئيهم. وفي مواجهة يصعب عدم افتراض ضلوع النظام فيها، بدأ توافد أفراد من الطريقة الصوفية الخزنوية في الجزيرة إلى مدينة البوكمال، في النصف الثاني من عقد التسعينيات لترجيح كفة الصوفية الذين أخذوا يخسرون مواقعهم. وقد كانت حجّة السلفيين أقوى في مناظراتهم مع خصومهم، وخصوصًا بعد التحاق قسم منهم بدافع الرغبة المحضة بكلية الشريعة في جامعة دمشق ولقائهم مع سلفيين من مناطق سورية أخرى، واقتناعهم المشترك بضرورة التعاون من أجل نشر طريقة السلف في أي مكان تطؤه أقدامهم تحقيقًا- كما يعتقدون- لإرادة الله[57].

على الرغم من الفروق التي وضعنا اليد عليها بين ما صنفناه كتجلّ من تجليات السلفية الإصلاحية وبين السلفية التقليدية، وهي فروق لا تقتصر على الجانب الفكري، وإنما تطال جوانب أخرى، فإن جذرًا مشتركًا بين هاتين السلفيتين يمكن القبض عليه، إذا ما أنعمنا النظر في الرؤيتين بتبصر أكبر.

فمناداة السلفية الإصلاحية -لدى رموزها الأساسيين ولدى ممثليها في منطقة الدراسة- بالعقل وضرورة اعتماده، وتأكيد أن هذا من جوهر الإسلام الحقيقي، ليست مفصولة عن رغبة المغلوب في محاكاة الغالب، ولأن الأخير كان قد اعتمد العقل مرشده الذي يسلك به دروب العلم نحو الحقائق القطعية، متخذًا من العقلانية بمحتواها الديكارتي مرجعية، فقد انحسر التسامح مع التعدد، وهو تأثير تلقّاه مثقفون في العالم الإسلامي، من دون تمحيص في الفروق بين العقل في سياق التنوير الأوربي وبين العقل في التراث الإسلامي[58]. والمهم

(55) المقابلة السابقة مع الغضوي.

(56) المقابلة السابقة.

(57) المقابلة السابقة.

(58) لمزيد من الاطلاع على مفهوم العقل في التراث الإسلامي، انظر: طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1997.



أن نتيجة محاولة الدفاع عن الذات الحضارية باستبطان منهج الخصم دفعت إلى استخدام عقلانية تضيّق من مجال التسامح مع التعدد الذي وجد في الغرب قبل عصر الحداثة، كما كان واسعًا في التراث الإسلامي الكلاسيكي، على عكس ما روجته بعض أدبيات الاستشراق.

وإذا كانت المناداة بتسييد العقل محاكاة لا واعية من المغلوب الذي هو السلفي الإصلاحي للغالب، فإن محاكاة من نوع آخر أشد خطرًا، انتهجها السلفيون التقليديون الذين كان للنقل لديهم موقع الصدارة لا للعقل، وهي إصرارهم على جوهرة أنفسهم في أنموذج الآخر الذي يتجلى مرة في الغرب الذي ينظر إليه وكأنه ذاتٌ لها إرادة شريرة، ومرة أخرى للمسلمين المخالفين. وهي محاكاة لصنيع بعض آباء الحداثة الذين اشتغلوا على جوهرة الشعوب غير الأوروبية، بوضعها في صنف الشعوب المغايرة بشكل جوهري للشعوب الأوروبية[59].

3. تمهيد السلفية التقليدية للسلفية الجهادية

عند بدء المواجهات المسلّحة بين النظام وبين الثائرين ضدّه كان المواجه للنظام فصائل كتائب وألوية الجيش الحر، وقد كانت تحمل ملامح سلفية في معظمها على مستوى قياداتها، وإن كانت نسبة من مقاتليها ليست ذات توجه ديني أصلًا. وكان التوجه في البداية نحو تغييب التمفصل بين العمل المسلح من أجل نيل الحرية وبين البعد العشائري، ومن مظاهر هذا ما دأب أفراد من عناصر بعض الألوية على فعله عند استشهاد أحد رفاقهم، حيث كانوا يصدرون النعوة بعبارة: «عشيرة الأحرار تنعي إليكم الشهيد فلانًا».

ويتضح من أسماء بعض أقوى الألوية التي تشكلت النزوعَ السلفي، ففي قرية المجاودة من قرى البوكمال تشكل «لواء أهل الأثر»، و «لواء ابن القيّم» الذي شكله أبناء الشعيطات من قبيلة العكيدات، و «لواء القعقاع» الذي شكله أبناء بلدة القورية، و «لواء القادسية» الذي تشكل على يد أحد أبناء قبيلة البكير[60].

هذه الألوية وغيرها مثلت جزءًا من المشهد المعبّر عن سمة سلفية، من حيث توجهها الديني وليس بالمعنى الاصطلاحي للسلفية، ولكنها لا تصلح لرسم كامل المشهد، فقد تشكلت ألوية على أساس عشائري، وعبّرت عن تمفصل البنية القبلية مع الاندفاع الثوري، فتشكل -مثلًا- لواء يُدعى «لواء أحرار المشاهدة»، كما تشكل لواء آخر يدعى «لواء أحرار العكيدات»[61].

ولم يكن غريبًا أن يظل الطابع العشائري مزاحمًا للطابع السلفي؛ لأن الأخير تغلغل في الريف متأخرًا، كما أن انتشاره في المدن انتشارًا أكبر من السلفية التي سبقته جاء بعد عقد التسعينيات، لأسباب ذكرنا بعضها، فلا يمكن -والحالة هذه- أن يقصي الطابع العشائري الراسخ الجذور منذ زمن بعيد.

ويؤكد بعض أبناء المنطقة أن بعض القرى التي كانت حاضنة للتيار السلفي، في شكله التقليدي أو في شكله الجهادي لاحقًا، كانت تستخدمه كأداة للهيمنة بصورة أكبر ممّا تعبر به عن اعتقاد متجذر في العقل الجمعي لحملة هذا التيار[62]. والشغف بالهيمنة مكوّن أساسي من مكونات الشخصية العشائرية. وإن كان هذا لا ينسحب على كل القرى التي حمل

(59) انظر: مارتيا صن، الهوية والعنف، مرجع سابق، ص. 50.

(60) Tribes and the role of the “Islamic state”: The case of the Syrian city of DEIR EZ-ZOR, OP. CIT., P. 22-26. AND
بحث غير منشور لمركز الشرق الإنمائي في تركيا بعنوان: عشائر دير الزور التكون والنفوذ والتاريخ المستقبلي.

(61) المقابلة السابقة مع خطاب العواد.

(62) المقابلة السابقة.

أبناؤها الفكر السلفي بدافع عقدي بحت، وحاولوا نشره بإخلاص منبثق من قناعة بأنهم يحققون إرادة الله، وقاتلوا بحثًا عن الوعد بالجنة.

ليس ثمة دليل أوضح من تمهيد السلفية التقليدية لظهور السلفية المتطرفة من تصدّر كثير من أفرادها للمشهد ولدفّة القيادة في التنظيمات المتطرفة التي سرقت الضوء بعد انطلاق الثورة السورية بقليل. فكما أشير سابقًا، كان الأطفال الذين تعهدهم شيخ السلفية في الميادين خزانًا أمدّ جبهة النصرة وحركة أحرار الشام بعناصر وقيادات، وهناك كتائب جيش حر ذات نزوع سلفي، يؤكد كثيرون صلتها بشيخ السلفية في مدينة دير الزور، بايعت تنظيم الدولة، كجزء كبير من كتائب الأنصار ومن كتائب جند العزيز[63].

وما ذكر من عامل بنيوي مشترك بين السلفية التقليدية والجهادية، وهو استئثار هوية واحدة بالشخصية، وقمع انتماءاتها الأخرى بما يفضي إليه هذا من حرمانها من القدرة على التفاعل المثمر مع منظومات مغايرة يمدّ معها جسور تواصل على أساس قيم إنسانية. نقول إن ما ذكر لا يكفي لتفسير تمهيد التقليدية للجهادية، فثمة عوامل أخرى بنيوية وتاريخية.

أما العوامل التاريخية، فيمكن إجمالها في:

أوّلًا: إن السلفية، بنوعيها التقليدي والجهادي، هي إحدى تنويعات الأيديولوجيات السائدة في المجال الديني السوري، وقد أشرنا إلى أنّ من أهم عوامل بروزها التأثير القادم من الحركة السلفية في الخليج.

ثانيًا: الحرب في العراق التي حرضت كثيرًا من الشباب في المحافظة على الانخراط في الجهاد ضد قوات الاحتلال، والعودة من تلك التجربة بخبرات عسكرية وقتالية، مكّنتهم من أن يحتلوا موقع الصدارة بعد عسكرة الثورة واستعانة النظام السوري بإيران والميليشيات الطائفية. وما يؤكد أهمية هذا العامل هو ظهور نواة لتنظيم القاعدة[64]، في ريف دير الزور قبل اندلاع الثورة السورية.

ثالثًا: إخراج كثير من رموز القاعدة والحركات الجهاديّة من سجون النّظام، بشكلّ متعمّد وممنهَج، من أجل إضفاء الطابع الجهادي المتطرف على الثورة السورية ووسمها بسمة الإرهاب[65].

رابعًا: فراغ الساحة من نخب قادرة على قيادة دفة الثورة وتوجيه الشباب المنخرطين فيها توجيهًا يصب في تقديم صورة تصبّ في صالح منحها مشروعيتها، وما يتطلبه الفراغ بحكم الطبيعة من شاغل يملؤه، وهو شاغل مثلته التيارات السلفية الجهادية بخطابها البسيط والتحريضي على ما تسميه نظام الكفر وحلفاءه[66].

خامسًا: ما عانته محافظة دير الزور عمومًا، وريفها خاصة، من حرمان وتهميش، وهو ما بات مدركًا لدى شباب المحافظة أكثر بعد اضطرارهم إلى السعي في الأرض بحثًا عن الرزق، ومقارنتهم بين النعيم الذي يرفل به أهل البلاد التي رحلوا إليها بسبب ثروات بلادهم، وبين ما يعانونه هم من حرمان من الاستفادة من ثروات بلادهم، وقد تكرّس هذا الحرمان بعد ما سمّي بـ «السياسات النيو ليبرالية» التي انتهجها نظام بشار الأسد، والتي كان لها أثر

---

(63) مقابلة مع أحد مقاتلي كتائب الأنصار في دير الزور، بتاريخ: 27/3/2023. ومقابلة مع ناشط سياسي عاصر نشاط الجيش الحر وتحولاته في المدينة، بتاريخ: 25/ 3/2023.

(64) انظر: القبيلة والسياسة في سورية، مركز حرمون،2021/11/1. مرجع سابق، https://2u.pw/hFnHMP

(65) انظر: صالح الحموي، الحركات المتشددة والسلفية في سورية بعد 2011 وتحولات هيئة تحرير الشام، ترجمة فارس جاسم، بحث منشور في موقع مركز حرمون للدراسات المعاصرة بتاريخ: 6/9/2021. https://2u.pw/7UTpl0

(66) مقابلة سابقة مع الباحث الدكتور يوسف الذيب، ومقابلة سابقة مع الشيخ السلفي أحمد السعود من أبناء مدينة دير الزور.



بالغ السوء على مناطق القبائل، وتحديدًا في شرق سورية[67]. وهو ما جعل الفكر السلفي الجهادي قادرًا على تلبية نزوع إلى التمرد في عموم المحافظة، وفي ريفها بشكل أساسي، وهو ما يفسر انطلاق عمليات التحرير من الريف باتجاه المدن.

أما العوامل البنيوية، فهي ما يمكن بسهولة العثور عليه في البنية العميقة المشتركة بين السلفية التقليدية والجهادية:

أولًا- الموقف من الديمقراطية: تنفع مقارنة بين موقف السلفية التقليدية وبين أحد التنظيمات الجهادية في القبض على الجذر البنيوي المشترك.

فموقف أحرار الشام -كما عبر عن ذلك أحد قيادييها في المحافظة- من الديمقراطية، هو موقف الرفض[68]، وجلّ ما يقدّم من تنازلات هو الاكتفاء بعدم تكفير المنادين بها. وهو تنازل لا يُعبّر إلا عن تكريس للرفض من جهة، ولوهم احتكار الحق في الحكم على باقي التيارات، من موقع التحدث باسم وكلاء الحقيقة المطلقة من جهة أخرى.

وهو موقف يشبه -إلى حد بعيد- ما عبر عنه بعض قياديي السلفية التقليدية ممن حاورهم الباحث، فشيخ السلفية في الميادين يعبّر عن قبول بالديمقراطية كإجراء لا كقيمة:

> «الموقف من الديمقراطية هو موقف القبول بآلياتها، وهو موقف نشترك فيه مع فقهاء مسلمين معاصرين، أما بعدها الفلسفي فهو مرفوض»[69].

ولكن الشيخ يعطف على هذا الكلام باستدراك بالغ الخطورة، حيث يعبّر عن يأس من إمكانية الإجراءات الديمقراطية، وعجزها عن تحقيق الغاية من هذا الإجراء، وهو يأس وعجز ناتجان عن تجارب الإسلاميين في الجزائر ومصر، فقد خاضوا تجارب الانتخابات ثم تآمر عليهم المتآمرون وسرقوا نجاحهم:

> «من خلال التجارب الديمقراطية المعاصرة في البلاد العربية، سواء في مصر 2012 أو في الجزائر 1989، نرى أنها تجارب فاشلة، فرغم فوز الإسلاميين لم يسمح لهم الغرب المنافق الذي يتغنى بالديمقراطية بالوصول إلى السلطة، وعندما وصلوا أو كادوا أسقطوهم، وعليه لا يمكن للمسلمين التعويل على الديمقراطية؛ لأن نتائجها قد اتضحت بما مر بالإسلاميين من تجارب»[70].

نخلص من هذا إلى أن القبول بالديمقراطية كإجراء إنما هو قبول نظري، ينقضه الموقف الأخير الذي يفضي بصاحبه إلى رفض لها كإجراء وكقيمة. ولا يجد هذا الشيخ سبيلًا في ظلّ هذا التآمر على الإسلاميين سوى اللواذ بالماضي، واقتفاء منهاج النبي عليه الصلاة والسلام في دعوته:

> «ليس ثمة حل في هذا الواقع إلا بالتأسي بسيرة النبي (ص) وسنته، أي بالصبر والتعايش مع الواقع والتربية والتدرج في الأحكام، فقد عاش النبي (ص) في مكة ثلاثة عشر عامًا يطوف حول الكعبة وفي داخلها 360 صنمًا، فصبر على ذلك؛ لأنه لا يملك القدرة

(67) See: Rudayna Al-Baalbaky, Ahmad Mhidi, TRIBES AND THE RULE OF THE "ISLAMIC STATE": THE CASE OF THE SYRIAN CITY OF DEIR EZ-ZOR, Beirut, Issam Fares Institute for Public Policy and International Affairs, 2018, p

(68) مقابلة مع أحد قياديي أحرار الشام في المحافظة، بتاريخ: 7/3/ 2023.

(69) المقابلة السابقة مع م. خ.

(70) المقابلة السابقة.

على تغييره، ولكنه كان بنفس الوقت يربّي جيلًا قرآنيًا يستطيع حمل الرسالة، ثم لما توفر الظرف المناسب -من حيث الإمكانات والكوادر- أقام دولة الإسلام في المدينة المنورة، فكانت خير دولة وخير أمة وخير قرن»[71].

وهو الموقف نفسه الذي عبّر عنه أحد رموز السلفية التقليدية في مدينة دير الزور:

> «فيما يتعلق بالديمقراطية، فهي ليست مقبولة بإطلاق، ولا مردودة بإطلاق، ففيها جوانب مقبولة كحق الأمة في تولية من يحكمها ومحاسبتهم ومشاركة الشعب في اتخاذ القرارات، وفيها جوانب مرفوضة شرعًا، كإعطاء الحق للشعب في سنّ القوانين، وإن كانت مخالفة لحكم الله جل وعلا»[72].

ولكنه إذ يعبّر عن تأييده لجوانبها الحسنة يعود في تعبيره عن موقفه إلى موقف يجهضها بقوله:

> «لكن ينبغي للمسلم ألا تنطلي عليه خدع الإعلام، وأن يعلم أن تحكيم شرع الله فرض، لا خيار فيه، وليس تحكيم الشرع مختصًّا بالسلفيين أو بغيرهم؛ قال تعالى: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا}، [النساء، 65]، وقال: {ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون}]المائدة، 44“[[73].

وهو موقف يمكن أن يلاحظ بسهولة تطابقه مع موقف الألباني الذي نظر إلى الانتخابات الديمقراطية نظرة مرتابة، وأفتى بعدم جواز دخول المسلمين البرلمانات؛ لأنها -في نظره- برلمانات في أنظمة لا تقوم على النظام الإسلامي، وما يتذرع به البعض من إرادة الإصلاح إنما -هو في نظره- مفض إلى الفساد. فهؤلاء يتماهون مع غير الإسلاميين في البرلمان، فتتغير ملامحهم وأفكارهم وحتى الزي الذي يرتدون[74].

وليس عسيرًا الاستنتاج من هذا الموقف المتشابه من الديمقراطية، لدى تيّار جهادي كأحرار الشام ولدى السلفية التقليدية، أن الأخيرة قابلة مولدة للذرية الجهادية بشكلها الأقل تطرفًا من رحم التقليدية، فالاكتفاء بالديمقراطية كإجراء على مضض، ثم نفيه مرة بحجة عدم جدواه، ومرة بعدم قبول نتائجه إذا خالفت المنظومة التشريعية، هو قبول بديمقراطية تحت سقف المنظومة التشريعية، وهو ما يجعله قبولًا مشروطًا كفيلًا بجعل هذا القبول قبولًا هشًا وبراغماتيًا. وهذا النوع من القبول ينطوي بالضرورة على بذرة الإقصاء للمشاريع المغايرة، وهو الإقصاء الذي يمثل ماهية التيار الجهادي الذي يكتفي -كما رأينا- بالتفضل على المتبنين للديمقراطية بعدم تكفيرهم.

ثانيًا- الموقف من العلمانية: كان أحد أسباب مناصبة النظام السوري العداء في رؤية الأحرار هو علمانيته[75]، وهو موقف من العلمانية يمثل قاسمًا مشتركًا بين الجهاديين، كما يعبّر أنموذجهم المختار هنا، وبين السلفية التقليدية بأشكالها المختلفة.

فلا مساومة مع العلمانية في موقف السلفيين التقليديين فضلًا عن الجهاديين، فهي في تصورهم المشترك إقصاءٌ للدين عن الحكم وعن الحياة.

---

(71) المقابلة السابقة.

(72) المقابلة السابقة مع الشيخ أحمد سعود.

(73) المقابلة نفسها.

(74) محمد أمين، دخلوا البرلمان للإصلاح ففسدوا، مقابلة مع الشيخ ناصر الدين الألباني، على اليوتيوب تاريخ الدخول: 12/ 4/ 2023.

(75) المقابلة السابقة مع أحد قياديي الأحرار في دير الزور.



«نظرة السلفية عمومًا للعلمانية والديمقراطية نظرة سلبية، تتدرج بين الحركات السلفية من الحرام والإثم حتى تصل إلى الكفر عند بعضهم، فالعَلمانية بمعنى الرهبنة وإبعاد الدين عن الحياة هي حرب على الإسلام؛ لأن الإسلام منهج دين ودنيا»(76).

يعبر هذا الموقف من العلمانية عن قصور في فهمها، ولكن ما يهمنا هو إمكان أن يمثل هذا الموقف أساسًا للسلفية الجهادية، لأنه إنما يعبّر عن موقف شمولي بمعنى إرادة أن يكون دين فئة من المجتمع نظام حكم لهذا المجتمع ونظام حياة أيضًا. وهو عين ما تسعى التيارات الجهادية إلى تحقيقه، فنظام الحكم الإسلامي وتطبيق الشرع في مناحي الحياة المختلفة هو الغاية التي لا توازيها غاية.

والموقف نفسه يعبّر عنه رمزٌ من رموز السلفية في مدينة دير الزور المذكور آنفًا:

«أما مفهوم العلمانية الذي هو تقديم الدين بما يتناسب مع أوضاع المجتمعات المدنية الحديث وما تتطلبه الحداثة، فهو تمييع للدين وترقيعه بما يرضي أعداء الملة، ولن يفلحوا مهما استطاعوا، ولن يرضوهم مهما قدموا لهم من تنازلات: {ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم .....} [سورة البقرة: 120]، {قل إنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلۡهُدَىٰۗ وَلَئِنِ اتبعت أهواءهم بعد ٱلَّذِى جاءك مِنَ ٱلۡعِلۡمِ مَا لَكَ مِنَ الله مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ} [سُورَةُ البَقَرَةِ: 120]».(77)

وما يلفت النظر في رفض العلمانية ليس مجرد القصور في فهمها وفهم أنواعها المختلفة، وإنما الاستناد في رفضها إلى نصوص قرآنية بتأويل معين لها، يعتقد الرافض للعلمانية أنه يمثل التأويل الصحيح والوحيد المعزز لموقفه. وهو موقف من العلمانية تشترك فيه السلفيات على أنواعها، وقد عبّرت عنه أدبيات لرموز سلفية مهمة، من أمثال سفر الحوالي الذي كتب كتابًا كاملًا يبسط فيه هذا الموقف، بعنوان: «العلمانية: نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة المعاصرة»، ومحمد رشاد عبد العزيز الذي كتب كتابًا يشرح فيه أثر العلمانية بعنوان: «أثر الفكر العلماني في المجتمع الإسلامي»، ومما جاء فيه:

«العلمانيّة بكلّ صورها وفلسفاتها وفسادها يرفضها الإسلام رفضًا تامًّا، فإذا كانت العلمانيّة تبعد الدّين من الحكم، فإنّ الإسلام ما جاء إلاّ من أجل الحكم»(78). وقد كرّر ذلك سفر الحوالي، في كتابه المذكور، بتفصيل وإسهاب، حيث ذكر فيه وجوه المخالفة العقديّة والفكريّة والفقهيّة العلمانيّة للإسلام(79).

ثالثًا- الموقف من الطوائف من خارج الدائرة السنية: لا يعدّ التكفير قاسمًا مشتركًا بين السلفية التقليدية والجهادية، إذا أريد به تكفير الحكام وتكفير الأفراد المعينين، فأهل السلفية التقليدية لا يلقون أحكام التكفير على عواهنها، كما يفعل المتطرفون، وللألباني موقف مناهض لهذا التعسف في التكفير، إلى درجة أنه لا يقبل بتكفير الحكام الذين لا يحكمون بالإسلام، كما لا يكفّر من يفعل الحرام إذا لم يكن مستحلًّا له، وهو موقف يؤيده فيه رموز السلفية الوهابية، كابن باز وابن

(76) مقابلة سابقة مع م.خ.

(77) المقابلة السابقة مع أحمد سعود.

(78) محمد رشاد عبد العزيز، أثر الفكر العلمانيّ في المجتمع الإسلاميّ، القاهرة، دار المحدّثين للبحث العلميّ، الطبعة الثانية، 2010، ص: 99.

(79) سفر الحوالي، العلمانيّة: نشأتها وتطوّرها وآثارها، بلا مكان، بلا تاريخ، ص: 669 وما بعدها.

العثيمين(80). وهو النهج الذي سار عليه السلفيون في المنطقة المدروسة:

«ما تعلمته وتربيت عليه وسمعته من كبار مشايخنا هنا في السعودية أن التكفير حكم شرعي ليس لأي أحد إطلاقه على عمومه إلا إذا تحققت الشروط وانتفت الموانع(81)، وهذه حقيقة يجب تبيينها، وفرية وجب ردها، والمعروف عن علماء السلفية المعتبرين أنهم لا يكفرون مخالفيهم»(82).

وعلى الرغم من أن الأنموذج الجهادي الذي اتخذناه جملة مقارنة، وهو أحرار الشام، لا يكفر الشخص المعين إلا إذا انتفت الموانع وتحققت الشروط(83)؛ فإن القاسم المشترك بين التقليدية والجهادية لا تخطئه العين في تكفير من يقعون خارج دائرة ما يعرف بـ «أهل السنة والجماعة». كنا قد أشرنا سابقًا إلى أن وسم أحد شيوخ السلفية نفسه بالاعتدال يجد أحد تسويغاته لديه، في عدم تكفيره للمخالفين له في العقيدة من أهل السنّة، الأمر الذي يلزم عنه لزومًا ضروريًا تكفير من هم خارجها. ولكن الأمر يتّخذ منحًى حادًا عند أحد تلاميذ الألباني المدعو «علي الحلبي»، إذ يجيب عن سؤال موجّه إليه، عن حكم تكفير العلويين والشيعة، بالقول بحسم: «إنهم لم يكونوا مسلمين يومًا»(84).

وليس هذا مقام مناقشة هذا الرأي ومستنداته الشرعية، ولكن المهم أن تكفير من هم خارج دائرة السنة والجماعة يمثل قاسمًا مشتركًا يقرب بين البنيتين، ويجعل انتقال التقليدي إلى جهادي أمرًا أكثر من ممكن.

رابعًا- الماضوية: إن البحث عن هوية منتقاة من وراء سجف القرون يمثل موضع اشتراك بين التقليديين والجهاديين، ويجعل تمهيد الأولى للثانية مفسّرًا، ففي عالم المكان والزمان النسبيين وهيمنة ثقافة الصورة وقابلية التبدل السريع قد يدفع المهزوم إلى التقوقع داخل منظومته ومكانه الإقليدي المطلق،، ناظرًا إلى صاحب القوة على أنه خارج مغاير تجري شيطنته بعدّه القطب المتعارض جوهريًا مع نقاء الداخل المحتوي على كل ما هو مقدس(85).

وليس عسيرًا في تتبعنا لخطاب السلفية التقليدية التي ترفض قيمة الديمقراطية وحيادية الدولة، ويمثل مفهوم الغريب مفهومًا محوريًا في خطابها، القبضُ على إمكانية تمهيدها للسلفية الجهادية، فالأخيرة تطابق الأولى في انكفائها إلى ماض مصنوع، وفي الإصرار على الاستنجاد بأصالة متعالية تستعصي على الاستحالة من شكل إلى آخر في عالم التبدل السريع، وإلى حقائق الدين التي تفرض على أنها حقائق مطلقة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها.

إن البحث عن هوية وفق منهج اختيار على أساس حكم قيمة لأزهى العصور في تاريخ الأمة، أو وفقًا لانتماء ما، إنما هو كفيل بتعريف الذات بدلالة وجود جوهري ثابت موجود في لحظة من لحظات

(80) انظر: ناصر الدين الألباني، فتنة التكفير، الرياض، دار الوطن، 1997، ص.ص: 17-34.
(81) للأحكام في الشريعة الإسلامية نوعان: حكم تكليفي، وهو ما يتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير، وحكم وضعي، وهو الحكم الذي يتعلق بأفعال المكلفين بالوضع فقط؛ بمعنى أنه وضع ليكون سببًا أو شرطًا أو مانعًا.
(82) مقابلة سابقة مع أحمد سعود الشيخ السلفي من مدينة دير الزور.
(83) المقابلة السابقة مع أحد قياديي أحرار الشام.
(84) فيديو للشيخ علي الحلبي على اليوتيوب بعنوان: رأي الشيخ علي الحلبي فيما يحدث في سورية، https://www.youtube.com/watch?v=PbO77xTlUgg تاريخ الدخول: 2023/4/12.
(85) انظر: مناف الحمد، صحوة دينية أم أزمة هوية، موقع معابر، 18 آذار/ مارس 2014، http://www.maaber.org/issue_march14/lookout.htmK تاريخ الدخول: 30/4/2023.

التاريخ، وهو ما يحول الأصالة إلى قيمة إيجابية تقاس بمدى تطابقها مع هذا الجوهر. ومن البديهي أن يفرز هذا استقطابًا حادًا بين الحق والباطل، وينذر بخطر الإفضاء إلى العنصرية والانتماء إلى الماضي زمانيًا، في مناحرة للزمن السريع المنطلق إلى الأمام. وهو ما يشترك فيه نوعا السلفية في الجذر، على الرغم من اختلافات ذكرنا بعضًا منها.

جدير بالذكر أن ما تشترك فيه السلفيتان لا ينسحب على تنظيم الدولة الذي رفضه معظم رموز السلفية التقليدية، وحثّ بعض رموزها على محاربته بتأصيل شرعي، فضلًا عن أنه كان جسمًا غريبًا مرفوضًا لدى غالبية أبناء المجتمع في المنطقة[86].

(86) للمزيد عن داعش وأثرها في منطقة دير الزور، انظر: مناف الحمد، تنظيم داعش وأثره في المنطقة: دير الزور أنموذجًا، مجلة قلمون، العدد التاسع عشر والعشرون، تموز، 2022.

استنتاجات وخاتمة

تمثل الظاهرة السلفية في محافظة دير الزور ظاهرة ذات سمات خاصة؛ بسبب طابع المنطقة الذي يتخذ فيه التديّن شكلًا ممتزجًا بنزعة قبليّة وبموروث صوفي وبتأثيرات شيعية، ولما كانت السلفية في شكلها الإصلاحي تغلّب الانتماء إلى هوية إسلامية على غيره من الانتماءات، فإنها لا تعمد إلى إلغاء باقي الانتماءات، فقد كان العرفيّ سلفيًا عروبيًا ذا ميول شيعية غير مغالية. وكان مشوح أيضًا إسلاميًا سلفيًا عروبيًا منفتحًا على آفاق الفكر الإنساني ومتأثرًا ببعضها، ولذا يمكن القول إنّ السلفية الإصلاحية -ممثلة بهذين الرائدين- كانت مبشرة ببذر بذور خصوبة فكرية مستندة إلى أسس علمية متينة في ذلك الإقليم المنعزل. وإذا كان ضعف تأثيرها ملحوظًا، فإن سببه ما ذكرناه من انسحاب للديني من الثقافي لدى العرفي في نخبويته في التعامل مع ثقافة المجتمع، وفي انكفاء مشوح في مدينته الصغيرة لعقود من حياته قبل رحيله، وتقييد النظام لحركته.

أما السلفية التقليدية، فقد حملت خطابًا يكرّس فردانية الهوية، وقد مثلّت -كما أكدنا في البحث- شكلًا من أشكال انسحاب الديني من الثقافي، ولهذا، فإن حضورها في المنطقة لم يساهم إلا في دفع نسبة من مجتمعها نحو ثقافة ماضوية ممهدة للعنف والإقصاء أو مؤسسة لهما.

إن السلفية في شكلها التقليدي تذهب بعيدًا في هذا التحالف مع الحداثة، في عدائها لأهم سمة من سمات التراث الإسلامي، وهي سمة تعدد الحقيقة واحتمالية ما يصل إليه العقل من أحكام، فالحداثة -بمرجعيتها الديكارتية في شغفها باليقين وعدم تسامحها مع التعدد- مستبطنة في خطاب السلفية التقليدية التي تناصب التعدد العداء، وتحاول أن تحيل ما تستنبطه إلى قطعيات.

تجفف السلفية البدائل أمام الفرد وتفرض عليه خيارًا واحدًا، وهو ما شاهدناه في سرد بعض المستجوبين لتجاربهم المختلفة، وهو اختزال للبدائل كفيل بصنع فرد محروم من التواصل مع الآفاق الإنسانية، وناظر بعين الريبة إلى المختلف.

لا يُلقى باللوم، في دفع المحافظة بعيدًا في مسارب التطرف والعنف والإقصاء، على الحركة السلفية التقليدية بما مهدته للتطرف وللسلفية الجهادية فحسب، فقد ساهم الجدب الفكري الذي كرّسه نظام الاستبداد، متضافرًا مع أحادية فكرية وسمت التيارات غير الدينية في المحافظة، مع غلبة الطابع الشعبي المفتقر -عمومًا- إلى قاعدة علمية لدى التيار الصوفي، إضافة إلى خطاب غربي عدائي يصرّ على وضع المسلمين كلهم في الطرف الثاني من ثنائيات التقدم والتخلف، والتسامح والإرهاب، والمدينة والبربرية، كل هذه العوامل مسؤولة عن تغلغل هذا التيار بأحاديته وماضويته وقطعيته.

لم تتسم الحركة بسمة التنظيم ذي الهيكلية الهرمية، ولم تعقد صلات متينة بين المنتمين إليها عبر مناطق المحافظة المختلفة، وكان ارتباطها بالحركات السلفية خارج المحافظة محدودًا، ولم يتجاوز العلاقات التي نسجها أفراد بحكم السفر والدراسة، وهو ما يصلح عاملًا تفسيريًا لقدرة التيار الأكثر تطرفًا على إقصائها أو قضمها في مرحلة هيمنة تنظيم (داعش).

كانت تلك محطات ومعالم أساسية للظاهرة السلفية في محافظة دير الزور، منذ بدايات القرن الماضي وصولًا إلى مشارف الثورة السورية، ولا يدعي



الباحث إحاطته بالموضوع؛ لأن التفاصيل من الكثرة ما يجعلها عصيّة على الاستيعاب بقدرة باحث فرد. ولكن ما تجشّم الباحث عناءه إنما كان بقصد الشروع في سبر غور هذه الظاهرة، تمهيدًا لأبحاث لاحقة تكمل هذه المحاولة وتثريها.

وما توصل إليه الباحث من نتائج يمكن تلخيصه في نتيجة مكثفة، فحواها أن السلفية التقليدية تمثّل نكوصًا بالمجتمع وتقوية لإمكانية إخراجه من التاريخ؛ بسبب تقييدها للخيارات أمام الفرد عبر حصرها لهويته بهوية واحدة، وعبر عدم تسامحها مع التعدد، وعبر جوهرته كآخر، وهو ما يرخي جسور التواصل مع المغاير ضمن الأفق الإنساني.

وثمة محاولات يظن الباحث أن ضررها أكبر من نفعها، وهي المحاولات التي تدعمها مؤسسات عربية وغربية لتقديم ما يسمى بالإسلام الصحيح لمواجهة الإسلام المتطرف، وهي ليست ضارة بذاتها، وإنما لأن تلك غايتها، وعلة ذلك أنها تساهم في جعل صوت أصحاب الخطاب الديني الصوتَ الأعلى، وفي إخفات الأصوات الأخرى التي لا بد من حضورها في سبيل خلق مساحة حوار ديمقراطي تداولي لا يقصي أي طرف. كما يساهم في جعل الخيارات مفتوحة لا يقيدها إلا ما يقيد كل خيار من ظروف موضوعية، لا التقييد المفروض بأجندات لفاعلين.

إن ما عانته القبائل في المحافظة من ممارسات الاستبداد الذي أهملها بداية، ثم دفع أبناءها إلى مغادرة مدنهم وقراهم بحثًا عن رزق لا يجدونه فيها، ومن جرّاء استثمار كل القوى فيها استثمارًا نفعيًا، ينبّه إلى ضرورة النظر إلى هذه البنية بطريقة أكثر تبصرًا بواقعها وبسلبياتها وإيجابياتها، من أجل النهوض بها نحو الاندماج في مشروع وطني عبر تجاوز جدلي لواقعها كبنية قبل وطنية، وليس عبر النظر إليها باستعلاء يكرّس وقوفها كعقبة في طريق التحول الديمقراطي.

ولعلّ الاعتراف بأن الفوات التاريخي الذي نعانيه كشعوب عربية، والذي يمثل غياب الديمقراطية أحد أهم تجلياته، إنما هو أول خطوة في محاولة اللحاق بالعصر، وهي محاولة هدفها ثقافة الديمقراطية التي لا نظن أن ثمة بديلًا لها يمكن أن يجفف الفكر الأحادي الماضويّ، وأن يجعل التعامل مع التراث تعاملًا معاصرًا لنا عبر موضعته في أفق تداولي، وهو ليس ممتنعًا على ذلك، إذا ما جرى تجديد خطابه تجديدًا من موقع المتبصّر بثرائه، وبما أصبح فائتًا فيه، وليس من موقع المستلب أو المحاكي للآخر، بينما يظن أنه يغايره.

المراجع

الكتب

- بالعربية

1. إسماعيل، أحمد فلاح. العلاقة بين التشيع والتصوف، رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الدعوة أصول الدين في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، 1991.
2. باور، توماس. ثقافة الالتباس: نحو تاريخ آخر للإسلام، ترجمة: رضا قطب، بيروت، منشورات الجمل، 2017.
3. توينبي، أرنولد. مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة: فؤاد شبل، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2011.
4. جرين، نايل. الصوفية: نشأتها وتاريخها، ترجمة: صفية مختار، المملكة المتحدة، مؤسسة هنداوي، 2017.
5. الحوالي، سفر. العلمانيّة: نشأتها وتطوّرها وآثارها، بلا مكان، بلا تاريخ.
6. روا، أوليفييه. الجهل المقدس، ترجمة: صالح الأشمر، دار الساقي، بيروت، 2012.
7. الزدجالي، سعود بن عبد الله. في منطق الفقه الإسلامي: دراسة سيميائية في أصول الفقه، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2022.
8. زلوم، عبد القديم. نظام الحكم في الإسلام، من منشورات حزب التحرير، الطبعة السادسة، 2002.
9. صدقي، محمد أحمد. الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1996.
10. عبد الرحمن، طه. العمل الديني وتجديد العقل، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1997.
11. عبد العزيز، محمد رشاد. أثر الفكر العلمانيّ في المجتمع الإسلاميّ، القاهرة، دار المحدّثين للبحث العلميّ، الطبعة الثانية، 2010.
12. العرفي، محمد، سعيد. بماذا يتقدم المسلمون، دمشق، مطبعة ابن زيدون، 1934.
13. كلود، دوبار. أزمة الهويات: تفسير تحول، ترجمة: رندة بعث، بيروت، المكتبة الشرقية، 2008.
14. المطول في علم الاجتماع، مجموعة من المؤلفين، ترجمة: وجيه أسعد، دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2007.

15. منهج حزب التحرير في التغيير، بيروت، دار الأمة، طبعة ثانية، 2009.

- بالإنكليزية

1. Al-Baalbaky, Rudayna, Mhidi, Ahmad, TRIBES AND THE RULE OF THE "ISLAMIC STATE": THE CASE OF THE SYRIAN CITY OF DEIR EZ-ZOR, Beirut, Issam Fares Institute for Public Policy and International Affairs, 2018.

2. Antoun, Richard T., Quataert, Donald, Syria: Society, Culture, and Polity, New York, State University of New York Press, 1991.

المجلات

- بالعربية

الحمد، مناف. تنظيم داعش وأثره في المنطقة: دير الزور أنموذجًا، مجلة قلمون، العدد التاسع عشر والعشرون، تموز، 2022.

- بالإنكليزية

1. David Commins, Religious Reformers and Arabists in Damascus, 1885-1914, International Journal of Middle East Studies, Nov., 1986, Vol. 18, No. 4.

2. Jacob Olidort, The Politics of "Quietist" Salafism, The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World, Analysis Paper | No. 18, February 2015.

مواقع الانترنت

1. أوروفينو، إليسا. حزب التحرير، نظرة متفحصة، مقابلة مع الكاتبة منشورة على موقع: عين أوروبية على التطرف بتاريخ: 23 كانون الثاني، 2023، https://2u.pw/pzts3k

2. حزب التحرير الإسلامي، موقع الجزيرة نت، 2014، https://2u.pw/nikFD9

3. الحمد، مناف. القبيلة والسياسة في سورية، مركز حرمون،2021/11/1. https://2u.pw/hFnHMP

4. الحمد، مناف. صحوة دينية أم أزمة هوية، موقع معابر، 3/18 /2014، http://www.maaber.org/issue_march14/lookout4.htm.

5. يحيى، ونيس. سفر الحوالي شيخ أرهق آل سعود وأرهقوه، موقع الجزيرة نت، 2018، https://2u.pw/yz3RzR .

أبحاث سياسية

أبحاث اجتماعية

أبحاث اقتصادية

أبحاث قانونية

ترجمات

مركز حرمون للدراسات المعاصرة

Harmoon Center for Contemporary Studies

Harmoon ArŞtırmalar Merkezi

Doha, Qatar: Tel. (+974) 44 885 996

Istanbul, Turkey: Tel. +90 (212) 813 32 17 PO.Box: 34055

Tel. +90 (212) 542 04 05

www.harmoon.org